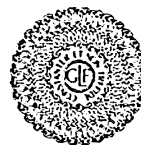
Prima edizione 1973

INTRODUZIONE A

# PASCAL

DI

ADRIANO BAUSOLA

EDITORI LATERZA

## I. TRA SCIENZA E RELIGIONE. GLI SCRITTI DEL PERIODO 1639-1656

1. Il primo scritto pubblicato da Pascal è di carattere scientifico: a sedici anni, nel 1639, Pascal lavora ad un *Traité des coniques* (completato poi solo nel 1648, e rimasto inedito), di cui pubblica l'anno dopo una parte anticipatoria, il brevissimo *Essai pour les coniques*.

In tale scritto Pascal enuncia un teorema, riguardante l'esagono iscritto in una sezione conica, che gli permetterà in seguito, ponendo tale teorema — riguardante il cosiddetto « esagramma mistico » — come una definizione, di dedurre altre 400 proposizioni a modo di corollari; tutte le proprietà coniche potranno così essere dedotte da tale proposizione universale [1].

Questo impegno così precoce nella ricerca matematica si comprende se si tiene conto della formazione del giovane Blaise: se si tiene conto, cioè, dell'istruzione fornitagli dal padre (che curò personalmente l'istruzione del figlio), e degli ambienti che, sempre per la mediazione del padre, egli cominciò a frequen-

[1] Cfr., per questo punto, l'introduzione di J. Chevalier all'*Essai pour les coniques*, in Pascal, *Oeuvres complètes*, a cura di Jacques Chevalier, Paris 1954, pp. 57-8. Gli scritti di Pascal che verranno citati secondo questa edizione dello Chevalier, saranno seguiti dalla sigla *O.C.*

tare poco dopo la rivelazione delle sue eccezionali attitudini matematiche (avvenuta a 12 anni, quando Blaise arrivò da solo sino alla 32ª proposizione del primo libro di Euclide).

Etienne Pascal, padre di Blaise, era non solo magistrato, ma anche uomo di scienza sperimentale, positiva; contrario alla fisica aristotelico-scolastica — il cui insegnamento egli risparmiò al figlio — Etienne rivela un atteggiamento metodologico di fedeltà all'esperienza, ostile all'introduzione di ogni principio non dimostrato, e contrario all'apriorismo scolastico ed anche cartesiano; significativa è, a questo proposito, una lettera scritta nel 1636 da Etienne Pascal e da Roberval al Fermat sul peso dei corpi. Si capisce — osserva il Mesnard [2] — come scienziati già così moderni non abbiano troppo colto l'importanza innovatrice del *Discorso sul metodo* di Cartesio: essi infatti già trovavano naturale quanto Cartesio enunciava come novità radicale. Si capisce anche che essi fossero poi ostili alle componenti deduttivistiche presenti nelle opere cartesiane, ed anzitutto nella *Dioptrique*.

Il giovane Blaise fu educato dal padre in tale spirito: osservazione dei fatti più che speculazione pura, più osservazione della natura fisica che osservazione psicologica (e, in genere, educazione più scientifica che letteraria e filosofica [3]).

Anche gli ambienti dotti di Parigi, dei quali Blaise, introdottovi dal padre, divenne subito parte attiva, erano ambienti in cui la ricerca scientifica sulla natura veniva prevalendo su quella storico-erudita, più tradizionale: in particolare, i Pascal frequentavano il circolo del p. Marino Mersenne, all'Hôtel des

[2] Jean Mesnard, *Pascal*, Paris 1967⁵, p. 18.

[3] C. Constantin, *Pascal* (articolo in *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 2075); cfr. anche C. Adam, *Pascal*: I-II, *Education intellectuelle*; III, *Education religieuse et morale*, « Revue de l'enseignement secondaire et supérieur », 1888, pp. 292-307, 348-64, 386-406.



Minimes (l'*Académie mathématique*), ove si davano convegno tra gli altri Carcavi, Mydorge, Desargues, Roberval, l'*Académie parisienne*, ed il circolo dell'Hôtel de Condé, ove si raccoglievano Gassendi, Le Pailleur (compagno di studi di Etienne Pascal, matematico e *bon vivant*, con punte di libertinismo teorico), Petit, ed altri ancora.

L'impronta sperimentalistica, la cautela nelle enunciazioni teoriche, si rivelano chiaramente nello scritto di Blaise del 1647, *Expériences nouvelles touchant le vide*. In questo saggio la tradizionale concezione dell'*horror vacui* (la natura, secondo i peripatetici, avrebbe un vero orrore del vuoto: il vuoto non esisterebbe) viene sottoposta ad un esame critico fondato su precise ricerche sperimentali, con progressione prudente che parte dall'ammissione dell'*horror vacui* per verificarne gradualmente l'inconsistenza.

La polemica, immediatamente successiva, con il gesuita p. Noël, che difendeva la teoria dell'*horror vacui*, intrecciando a vecchie prospettive peripatetiche elementi tratti dalla nuova fisica e dal cartesianismo, rivela una ormai matura consapevolezza delle esigenze del metodo induttivo, ed un deciso rifiuto del procedimento per presupposti non sempre risultanti chiaramente ai sensi o alla ragione, e talora per tautologie, che, viceversa, il p. Noël seguiva [4].

Un forte spirito di indipendenza rispetto alle deduzioni da principi generalissimi è riscontrabile nella successiva *Lettre à M. Le Pailleur au sujet du père Noël, jésuite*, del febbraio 1648, ove Pascal risponde all'obiezione del p. Noël, il quale criticava lo spazio vuoto osservando che esso, fra l'altro, nella prospettiva della nuova fisica (e di Pascal) non era né corpo né spirito, né sostanza né accidente. È vero, scrive Pascal, che « lo spazio non è né corpo né spirito; ma esso è spa-

[4] *Réponse de Blaise Pascal au très bon Révérend père Noël* (29 ottobre 1647), *O.C.*, pp. 371, 377 e *infra*.

zio: così, il tempo non è né corpo né spirito: ma esso è tempo: e come il tempo non diventa un nulla per il fatto che non è nessuna di queste cose, così lo spazio vuoto può ben essere, senza per questo essere né corpo né spirito ».

Lo spazio non è neppure sostanza o accidente; è vero; ma, osserva Pascal, « questo è vero se si intende con il termine *sostanza* ciò che è corpo o spirito; perché, in questo senso, lo spazio non sarà né sostanza né accidente; ma esso è tempo, perché per essere non è necessario essere sostanza o accidente » [5].

La terminologia della lettera al p. Noël è, in parte, cartesiana, ma in realtà Pascal colpisce, attraverso la critica al deduttivismo scolastico, anche le pretese cartesiane in fatto di fisica (definizione dell'essenza della materia, deduzione, da un presupposto sistema, di leggi fisiche) [6]. Non occorre aspettare le *Pensées* per vedere — anche in occasioni di vita quotidiana, di incontri e di giudizi sulle rispettive opere — un conflitto, un'incompatibilità, quasi, tra Pascal (tra *i* Pascal, padre e figlio), e Descartes.

2. Il rispetto dei fatti, l'attenzione al concreto, la diffidenza per le deduzioni speculative viene insegnato da Etienne Pascal al figlio anche in campo religioso. Etienne Pascal aveva amici — lui, pur austero magistrato, e credente e praticante preciso e puntuale — anche tra i *libertins,* o almeno tra dei *bon vivants* che oscillavano, in fatto di religione, tra l'irriverenza ed il vero e proprio scetticismo: il già ricordato Le Pailleur, ed il d'Alibray sopra tutti [7]. Ben conoscendo dunque il mondo dei *libertins*, e anche apprezzandone gli aspetti positivi (l'amore per la scienza, il senso di un buon vivere, *en honnête homme*), Etienne Pascal ne vedeva anche i pericoli, in campo religioso. Egli insegnò al giovane Blaise, secondo la celebre testimonianza di Gilberte Périer [8], a tener fermo che « tout ce qui est l'objet de la foi ne le saurait être de la raison ».

La critica della ragione « libertina » non aveva diritto di toccare quanto alla ragione si sottraeva, perché attinente al mistero, ed alla Rivelazione. Da questo insegnamento, dice Gilberte, Blaise non si scostò mai.

Vedremo nel prossimo capitolo, in rapporto alle *Pensées*, in che misura questa affermazione di Gilberte possa essere ritenuta valida. Per ora ricorderemo un accenno dello stesso Pascal, sul tema delle capacità della ragione in religione, fatto proprio in una lettera alla sorella Gilberte. Si tratta della lettera del 26 gennaio 1648, nella quale, raccontando i suoi incontri con Antoine de Rebours (confessore a Port-Royal), Blaise scrive, in rapporto ad uno di tali incontri:

> io gli dissi [...] che noi avevamo visto i loro libri e quelli dei loro avversari; che questo bastava per fargli capire che noi eravamo dei loro stessi sentimenti. Egli se ne si dimostrò contento. Gli dissi poi che io pensavo che si potesse, seguendo gli stessi principi del senso comune, dimostrare molte cose che gli avversari dicono essergli contrarie, e che il ragionamento ben condotto portava a crederle, anche se bisogna crederle senza il ragionamento [9].

[5] *Lettre à M. Le Pailleur au sujet du père Noël, jésuite, O.C.*, p. 382.

[6] Cfr. per questo punto L. Fabre, *Pascal et les sciences*, « Revue hebdomadaire », 1923, pp. 113-24.

[7] Blaise, a sua volta, conobbe, oltre Vion d'Alibray e Le Pailleur, anche altri *libertins*, molti dei quali (ad es. l'ab. Picot, il de Barreaux, il de Patrix, il Méré e il Miton) non erano tanto dei *libertins érudits*, quanto piuttosto uomini indifferenti ai destini ultimi, ed interessati ad un umanesimo mondano, ed in questo senso *libertins* su di un piano « esistenziale ».

[8] *La vie de Monsieur Pascal écrite par Madame Périer, sa soeur*, *O.C.*, p. 8.

[9] Lettera a Mme Périer, 26 gennaio 1648, *O.C.*, pp. 481-2.

Queste affermazioni, continua Pascal, suscitarono la diffidenza del de Rebours, il quale temeva una eccessiva fiducia nel ragionamento.

Pascal non dice quali fossero le cose (certo di tema religioso, come risulta dall'accenno appena precedente ai libri dei port-royalisti e dei loro avversari) che il senso comune può dimostrare.

Qualche lume lo potranno forse dare le *Pensées*, per il Pascal di qualche anno dopo (nella direzione, almeno, della comprensione razionale, per un certo aspetto, del peccato originale); per il Pascal di questi anni, però, i testi sono muti.

Questa lettera dice però che Blaise non è neppure, prima delle *Pensées*, così totalmente ostile all'intervento della ragione in religione, come Gilberte vorrebbe.

È indubbio peraltro che Blaise Pascal assimilò effettivamente, anche se non totalmente, quella diffidenza per la ragione operante in teologia — per la ragione scolastica —, e quell'amore per i testi biblici direttamente accostati e per i Padri (ed i testi dei Concili) che già il padre aveva maturati, anche per un probabile influsso umanistico e, di fatto, in armonia con le prospettive giansenistiche (pur non potendosi parlare, prima del 1646 e quindi per tutto il periodo della formazione di Blaise, di giansenismo di Etienne Pascal).

Attenzione alla storia biblica — ai fatti del Vecchio e Nuovo Testamento —, accettazione dell'Autorità in fatto di religione (a differenza che nelle scienze): la *Préface pour le Traité du vide*, cui Blaise lavorò nell'autunno del 1647, enuncia appunto tali principi [10].

La *Préface*, scritta dopo la cosiddetta prima conversione di Pascal, e perciò prima del contatto diretto con la letteratura (oltre che con gli uomini) del giansenismo, rivela l'incontro tra il precedente atteggiamento sperimentalistico (la *Préface* si chiude con alcune precise riflessioni sull'induzione, valorizzata pur nella individuazione dei suoi limiti), e il privilegiamento, proprio di Giansenio, della teologia storico-positiva, di contro a quella speculativa, razionale.

[10] *Préface pour le traité du vide*, O.C., pp. 530-1.



Per il momento, peraltro, prevale probabilmente nell'animo di Pascal, anche ai fini della produzione della diffidenza per la teologia *razionale*, la sfiducia nelle grandi costruzioni deduttive propria dell'uomo di scienza sperimentale; il motivo giansenistico è per ora ancora piuttosto vago: Blaise Pascal (e con lui il padre e le sorelle), si convertono, nel 1646, piuttosto alla prospettiva saint-cyraniana, che non alla teologia giansenistica — quella dell'*Augustinus* — in senso stretto.

L'*Augustinus*, di Cornelio Giansenio, stampato postumo nel 1640, era stato fino ad allora letto da pochi; e non è affatto sicuro che Blaise Pascal lo avesse letto, fino al 1647 (l'anno della *Préface*); sono piuttosto gli scritti del Saint-Cyran che vengono per ora accostati da Pascal (un saint-cyraniano era il Guillebert, ispiratore dei due chirurghi che portarono i Pascal alla prima conversione); ora, gli scritti del Saint-Cyran badano più al rinnovamento interiore delle anime che non alle questioni teologiche in senso stretto [11].

Anche negli anni immediatamente successivi al 1646 Pascal continua nella sua attività scientifica, con diversa intensità e redigendo varie memorie sui risultati dei suoi lavori; tali memorie non hanno particolare interesse dal punto di vista filosofico.

Interessanti sono invece alcune lettere scritte da Biagio nel 1648 e nel 1651; nella prima di esse, del I aprile 1648, diretta alla sorella Gilberte, Blaise si richiama esplicitamente al Saint-Cyran, ed alla lettera di quest'ultimo *De la vocation*; egli, inoltre, riprende motivi agostiniani, ricordando che le cose corporee

[11] Cfr. J. Mesnard, *op. cit.*, pp. 30-1.

sono immagine delle spirituali, e che Dio ha rappresentato le cose invisibili nelle visibili; verità questa che risulta però solo a coloro cui Dio dona la sua grazia [12].

Nella lettera successiva (di Blaise e di Jacqueline a Gilberte, datata 5 novembre 1648) compare un termine che avrà notevole importanza in Pascal: quello di *coeur*. Il *coeur* è inteso come il luogo nel quale *ce language secret et étranger* con cui Dio comunica con gli uomini può venire accolto; non basta apprendere intellettualmente la verità religiosa; non basta (è questo il tema della lettera) ricordarla come si ricordano le altre cose; bisogna farla *rentrer dans le coeur* [13], *en la retraçant sans cesse dans le coeur des fidèles*, per farla vivere sempre.

È una prima valenza del termine *coeur*, che verrà in seguito affiancata da altre valenze; notiamo intanto questo primo senso, chiaramente volontaristico-religioso, del *coeur*.

Più ampia, ed anche architettonicamente piuttosto complessa e maestosa, è la lettera che Blaise scrive il 17 ottobre 1651 alla sorella Gilberte ed al cognato, in occasione della morte del padre, avvenuta il 24 settembre: anche qui emergono motivi agostiniani, ma già inseriti nel modo di procedere, nello stile pascaliano: avremo modo di rilevarlo più avanti, quando ritorneremo su questa lettera, esaminando la posizione assunta da Pascal nei confronti dei valori di questo mondo. Non possiamo peraltro tacere che lo stile della lettera sembra dare ragione al Constantin [14], quando scrive che « plutôt qu'un cri de douleur cette lettre est un effort pour se hausser aux idées et au language de Port-Royal ».

Nella lettera a Gilberte dell'aprile 1648 compariva la concezione del mondo come figura di Dio, delle cose visibili come immagini delle invisibili; un motivo analogo (ma non identico) compare in un'altra lettera, quella (databile al giugno del 1652) con la quale Pascal accompagnava l'invio di una delle sue *machines arithmétiques* alla regina Cristina di Svezia.

È, ora, il rapporto tra l'ordine dei *corps* e quello degli *esprits*, che viene messo in vista:

> il potere dei re sui sudditi non è, mi sembra, che una immagine del potere degli spiriti sugli spiriti che sono loro inferiori, sui quali essi esercitano il diritto di persuadere, che è tra essi ciò che il diritto di comandare è nel governo politico. Questo secondo impero mi sembra anzi di un ordine tanto più elevato, di quanto gli spiriti sono di un ordine più elevato dei corpi, e tanto più giusto, dal momento che esso non può essere ripartito e conservato che attraverso il merito, mentre l'altro può esserlo attraverso la nascita e la fortuna [15].

Incomincia qui a configurarsi, come è stato da più parti rilevato, quella dottrina dei tre *ordini*, che tanto rilievo avrà poi in Pascal.

3. Sempre in tema di anticipazioni, si è voluto vedere nello scritto *Discours sur les passions de l'amour* il primo apparire della distinzione tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*, che poi comparirà con maggiore ampiezza nelle *Pensées* [16].

[12] Lettera di Blaise e di Jacqueline Pascal alla sorella Gilberte del I aprile 1648, *O.C.*, pp. 484-5.
[13] Lettera di Blaise e Jacqueline a Gilberte, 5 novembre 1648, *O.C.*, p. 488.
[14] C. Constantin, *Pascal*, cit., col. 2078.

[15] *Lettre à la sérénissime Reine de Suède*, *O.C.*, p. 503.
[16] « La netteté d'esprit cause aussi la netteté de la passion; c'est pourquoi un esprit grand et net aime avec ardeur, et il voit distinctement ce qu'il aime.
Il y a deux sortes d'esprits, l'un géometrique, et l'autre que l'on peut appeler de finesse.
Le premier a des vues lentes, dures et inflexibles; mais le dernier a une souplesse de pensée qui l'applique en même temps aux diverses parties aimables de ce qu'il aime. Des yeux il va jusqu'au coeur, et par le mouvement du dehors il connaît ce qui se passe au dedans.
Quand on a l'un et l'autre esprit tout ensemble, que

Il *Discours* conterrebbe anche le idee estetiche di Pascal (che, in verità, consistono in pochi accenni).

Deve però essere qui usato il condizionale, perché l'attribuzione dello scritto a Pascal è molto controversa. Il contenuto del *Discours* non è certo facilmente armonizzabile con tutta la restante opera, edita ed inedita, del filosofo. Ma la collocazione del *Discours* nel cosiddetto periodo mondano, ed in particolare nel 1653 (anno in cui Pascal avrebbe fatto un viaggio in Poitou con il De Roannez, il Mitton ed il Méré, subendo l'influenza soprattutto di quest'ultimo) [17] renderebbe meno ardua la sua attribuzione a Pascal, compiuta dal Cousin (in un articolo sulla « Revue des deux mondes », del settembre 1843) sulla base anzitutto del fatto che il manoscritto da lui trovato portava scritto in alto: « On l'attribue à M. Pascal », e sulla base del legame riscontrabile tra alcuni punti del *Discours* ed altri analoghi delle *Pensées*.

Anche il Boutroux, il Brunschvicg, il Faguet, il Michaut, il Saulnier, il Ducas, e, soprattutto, il Lanson [18], ritengono il *Discours* di Pascal [19]. Ma la scoperta, da parte del Gazier (1907), di un'altra copia

l'amour donne de plaisir! Car on possède à la fois la force et la flexibilité de l'esprit, qui est très nécessaire pour l'éloquence de deux personnes » (*Discours sur les passions de l'amour*, O.C., pp. 538-9). Abbiamo riportato in francese le parole di Pascal sui due *esprits*, perché le espressioni tipiche che vi compaiono sono difficilmente traducibili con esattezza.

[17] Cfr. J. Chevalier, *Introduzione* cit., p. 536.

[18] G. Lanson, *Le Discours sur les passions de l'amour est-il de Pascal?*, « The French Quarterly », gennaio-marzo 1920, pp. 7-26.

[19] Il Lanson riteneva di poter rafforzare l'attribuzione a Pascal, osservando che il *Discours* è più vicino al manoscritto delle *Pensées*, inedito nella sua integralità nel XVII secolo, che non all'edizione di Port-Royal, piuttosto lontana dal manoscritto. Questo escluderebbe che il *Discours* sia opera di un imitatore di Pascal, il quale aveva a disposizione le *Pensées* in una edizione che non gli dava quanto dovrebbe essere frutto di imitazione.



del *Discours* in cui l'attribuzione a Pascal manca; il fatto che per tutto il 1600 ed il 1700 amici e nemici di Pascal ignorino il *Discours*; lo stile prezioso dello scritto, stile non pascaliano e, soprattutto, il fatto che molte delle massime contenute nel *Discours* sembrano utilizzare scritti apparsi posteriormente alla morte di Pascal (scritti di La Rochefoucauld, di Mme de Sablé, di Malebranche, ecc.) ha portato molti autori, tra i quali si segnala il Lafuma [20], a negare l'attribuzione dello scritto a Pascal, concedendola ad un autore posteriore, che potrebbe avere utilizzato Pascal [21].

Ma anche l'argomento giocante sul fatto che il *Discours* non può essere di Pascal perché rivela tracce di scritti posteriori alla morte di quest'ultimo, può essere messo in forse: gli scritti posteriori a Pascal cui il *Discours* sembra attingere, potrebbero aver attinto a loro volta a matrici già esistenti ai tempi di Pascal, in cui il *Discours* potrebbe perciò avere pescato [22].

Che *alcuni* punti del *Discours* siano pascaliani, non sembra possibile metterlo in dubbio. Più prudente sembra quindi considerare il *Discours*, se non di Pascal, almeno di persona a lui molto vicina, che ne subì l'influsso [23].

È indubbio, comunque, che il *Discours* rivela un atteggiamento « moderno », aperto alle umane passioni (« le passioni che più convengono all'uomo e

[20] C. Lafuma, *Recherches pascaliennes*, Paris 1949; *Controverses pascaliennes*, Paris 1952, p. 165, e l'edizione del *Discours*, Paris 1950.

[21] Secondo il Lafuma, il *Discours* sarebbe collegabile più all'edizione di Port-Royal che al manoscritto, e quindi l'affermazione del Lanson in proposito cadrebbe. Contro l'attribuzione a Pascal sta anche, tra gli altri, e prima del Lafuma, F. Neri, *Un ritratto immaginario di B. Pascal*, Torino 1921.

[22] Cfr., per questo rilievo, J. Mesnard, *Pascal*, cit., p. 62.

[23] Così pensa lo Chevalier, *Introduzione* cit., p. 537, e così aveva già sostenuto E. Henriot, *XVII^e^ siècle*, Paris 1958, cui lo Chevalier si richiama.

che ne implicano molte altre, sono l'amore e l'ambizione »; « una vita è ben felice quando incomincia con l'amore e finisce con l'ambizione! »)[24].

4. Ben diverso è il tono — in ogni caso — degli scritti sicuramente pascaliani che incontriamo negli anni 1654-57. Basti pensare alla intransigenza morale e religiosa delle *Provinciales* ed all'ardore religioso del *Mémorial* — documento della eccezionale notte del 23 novembre 1654. Il carattere drammatico della vita terrena (« il n'y a point ici de paix »), nella tensione tra l'attaccamento al mondo e il salto nell'impegno cristiano viene riconosciuto, senza mezzi termini, nelle prime lettere a Carlotte de Roannez (le nove lettere sono del settembre-dicembre 1656; Carlotta era da alcuni mesi incerta sulla sua vocazione, sulla decisione di farsi o non farsi religiosa; Pascal svolge in quel momento nei suoi confronti quasi la funzione di un direttore di coscienza laico)[25]. Né le successive lettere, e soprattutto le ultime tre (del dicembre 1656), le quali cercano di presentare la vita del cristiano in una luce di consolazione[26], negano peraltro la necessità di vivere nel mondo ma non per il mondo, sottolineata nelle lettere precedenti.

Siamo agli anni conseguenti alla seconda conversione (collocata nel 1654); siamo agli anni in cui Pascal medita sulle Scritture e sui Padri (le frequenti citazioni scritturistiche e patristiche delle lettere alla De Roannez ne sono, tra l'altro, prova), e raccoglie il materiale per la sua *Apologia del cristianesimo*.

[24] *Discours*, *O.C.*, pp. 537-8.

[25] J. Mesnard, *op. cit.*, pp. 107-8.

[26] Non bisogna credere, dice Pascal in una delle lettere del dicembre 1656 (*O.C.*, p. 515), che la vita dei cristiani sia una vita di tristezza. « È la gioia di aver trovato Dio che è il principio della tristezza di averlo offeso e di tutto il cambiamento di vita. Colui che ha trovato il tesoro in un campo ne ha una gioia tale che, questa gioia, secondo Gesù Cristo, gli fa vendere tutto ciò che ha per acquistarlo. La gente del mondo non ha questa gioia ».



Proprio in una delle lettere alla De Roannez (quella della fine di ottobre del 1656) compare — tra l'altro — uno dei motivi centrali nelle *Pensées*: quello del *Deus absconditus*[27].

6. Prima di esaminare il pensiero pascaliano quale risulta dagli scritti maggiori, dobbiamo però prendere in considerazione un saggio, *De l'esprit géométrique*, il quale risulta per vari aspetti legato ancora ai punti di vista espressi negli scritti scientifici giovanili, ed insieme collegabile ad alcuni aspetti delle *Pensées*.

Si tratta quindi di uno scritto di collegamento che merita particolare attenzione; tale collegamento, va subito precisato, tocca però alcuni punti soltanto (i due infiniti, il rapporto volontà-ragione nella scoperta della verità, il metodo geometrico) ma non i fondamentali temi sull'uomo e su Dio che sono affrontati nelle *Pensées*[28]. *De l'esprit géométrique* costituisce quanto è rimasto del lavoro fatto da Pascal in vista degli *Eléments de géométrie* che dovevano servire per le *Petites Ecoles* di Port-Royal; gli *Eléments* furono giudicati non sufficientemente chiari da Arnauld, e, quindi, da questi rifatti (e pubblicati nel 1667). *De l'esprit géométrique*, che doveva essere una specie di introduzione agli *Eléments*, rimase inedito, e venne pubblicato nel XVIII secolo.

Lo scritto si divide in due parti, *De la méthode des démonstrations géométriques*, e *De l'art de persuader*.

[27] « Se Dio si scoprisse continuamente agli uomini, non ci sarebbe affatto merito a credere in lui; e, se egli non si scoprisse mai, ci sarebbe ben poca fede. Ma egli si nasconde ordinariamente e si scopre raramente a coloro che vuole impegnare al suo servizio ». Lettera a Mlle de Roannez, fine ottobre 1656, *O.C.*, pp. 509-10.

[28] Lo Chevalier, viceversa, sostiene che *De l'esprit géométrique* dimostra come Pascal sia passato dallo studio della geometria allo studio dell'uomo e di Dio (*Introduzione* cit., p. 575); non si vede come questa affermazione possa essere giustificata dal testo di Pascal.

La prima parte sembra segnare una certa affinità di Pascal con Descartes: solo la geometria osserva il vero metodo; pressoché solo essa produce dimostrazioni infallibili; è guardando alla geometria che si può intendere cosa sia una dimostrazione [29].

Lo svolgimento di questo punto, peraltro, si realizza in forma personale; e sul rapporto con Descartes la seconda parte, *De l'art de persuader*, riaprirà per altri aspetti il problema. Certo, in *De la méthode des demonstrations géométriques* l'impostazione di partenza e la stessa terminologia rivelano risonanze cartesiane.

L'ideale processo cognitivo sarebbe quello che definisse *tutti* i termini, e provasse *tutte* le proposizioni [30]; ma essendo questo impossibile [31], si deve ricorrere ad un altro metodo, quello, appunto, geometrico, il quale, riconoscendo che si arriva a dei termini primitivi che non si possono più definire, a dei principi « si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve » [32], non pretende né di definire e di provare tutto, né di rinunciare a definire ed a provare, ma vuole non definire e non provare le cose chiare ed intese da tutti, e definire e provare le altre.

Questo « ordre », dice Pascal, è meno convincente, ma non per questo meno certo di quello più perfetto, ma all'uomo impossibile, consistente nel tutto definire e nel tutto provare.

Ed è la geometria che, appunto, così procede:

[29] *De l'esprit géométrique*, *O.C.*, pp. 576-7.
[30] Ivi, p. 577.
[31] « È evidente che i primi termini che si vorrebbero definire ne supporrebbero altri precedenti che servissero alla loro spiegazione e che, pure, le prime proposizioni che si vorrebbero provare ne supporrebbero altre che le precedessero; e così è chiaro che non si arriverebbe mai alle prime ». Di qui risulta, conclude Pascal, che « gli uomini sono in una impotenza naturale e immutabile di trattare quale che sia scienza in un ordine assolutamente concluso » (ivi, pp. 578-9).
[32] Ivi, pp. 578-9.



essa non definisce né spazio né tempo né movimento né numero né eguaglianza, perché questi termini designano naturalmente le cose che essi significano. In rapporto a queste considerazioni, nella seconda parte, *De l'art de persuader*, Pascal enuncerà le regole da seguire, per poter ottenere che gli uomini « consentano a ciò che loro si propone » [33].

Esistenza di una *lumière naturelle* con la quale cogliamo i contenuti primi del sapere, non dimostrabili; fiducia nella ragione, in quanto questa segua il metodo geometrico: ecco due punti da tener presenti, e da confrontare, a suo tempo, con le teorie sulle facoltà conoscitive umane proposte nelle *Pensées*. Ma non troviamo certo qui convinzioni originali (a parte la minuta determinazione delle regole per la persuasione). Certo, più vive sono le parti polemiche dello scritto: anzitutto, quella che deriva dalle considerazioni sulle definizioni geometriche intese come definizioni « de nom », e cioè solo « imposizioni di nomi alle cose che si sono chiaramente designate in termini perfettamente conosciuti » [34].

Tali definizioni sono utili perché chiariscono ed abbreviano il discorso; esse sono libere perché è ben legittimo dare il nome che si vuole ad una cosa chiaramente designata; esse possono essere applicate anche a quei contenuti « primitivi » che non sono ulteriormente scomponibili in altri contenuti definibili [35].

Sono le definizioni che la geometria usa. E qui Pascal aggiunge: bisogna seguire l'esempio dei geo-

[33] Ivi, pp. 592, 596, 597.
[34] Ivi, p. 577.
[35] C'è forse bisogno, si domanda Pascal, di spiegare cosa si intende con la parola ' uomo '? « E che vantaggio pensava di procurare Platone, dicendo che l'uomo era un animale a due gambe senza piume? Come se l'idea che io ne ho materialmente, e che io non posso esprimere, non fosse più netta e più sicura che quella che egli mi dà con la sua spiegazione inutile e perfino ridicola; perché un uomo non perde l'umanità perdendo le due gambe, e un cappone non l'acquista perdendo le sue piume » (ivi, p. 579).

metri; si eviteranno molti equivoci, molti arbìtri. Accade spesso, infatti, che si confondano le definizioni « de nom » con vere e proprie proposizioni: che si confondano le definizioni nominali di qualcosa, con la proposizione che vuol indicare l'essenza di tale qualcosa. Non è che tutti gli uomini abbiano la medesima idea dell'essenza delle cose che è impossibile ed inutile definire; tutti, ad esempio, comprendono chiaramente cosa si intende quando si dice: « tempo », anche se non tutti concordano sull'essenza del tempo [36]. Ora, accade che taluni credano di dare una mera definizione nominale, formulando in realtà una proposizione che vuol dare l'essenza del tempo: si ritiene così, ad esempio, da parte di taluni, che sia una mera definizione dire che il tempo — inteso proprio come tutti lo intendono — sia il movimento di una cosa creata; laddove si tratta di una vera e propria proposizione.

Se si propone questo discorso: « il tempo è il movimento di una cosa creata », bisogna domandare cosa si intende con questo termine « tempo », e cioè se gli si lascia il senso ordinario e da tutti accolto, o se glielo si toglie per dargli in questa occasione quello di movimento di una cosa creata. Ora, se lo si priva di ogni altro senso, non si può contraddire, e sarà una definizione libera, in conseguenza della quale, come ho detto, ci saranno due cose che avranno questo medesimo nome. Ma se gli si lascia il suo senso ordinario, e si pretende cionondimeno che ciò che si intende con questo termine sia il movimento di una cosa creata, si può contraddire. Non è più una definizione libera, è una proposizione che bisogna provare, se essa non è evidente di per se stessa [37].

Le frequenti dispute tra gli uomini nascono spesso da una confusione del genere ora denunciato: si assume immediatamente come vero quanto andrebbe viceversa dimostrato, perché si scambia per semplice definizione « de nom » che non esige prova, quanto in realtà è proposizione, e andrebbe provato. Onde l'assunzione di presupposti gratuiti nelle dimostrazioni.

Gli esempi fatti (il tempo misura delle cose create, o misura del movimento; il movimento come *actus entis in potentia*) ci dicono a chi pensasse Pascal nella sua polemica: ai peripatetici (o, comunque, ai metafisici tradizionali); il confronto con le lettere al p. Noël ed al Le Pailleur, già da noi richiamate, nelle quali si davano numerosi esempi di definizioni « de nom » fatte valere da molti, in realtà, come principi o assiomi [38], confermano questa interpretazione. Che Pascal sia in polemica, nell'esaltazione del metodo geometrico, con gli scolastici, risulta anche da *De l'art de persuader*, ove il metodo da Pascal proposto — semplice, ridotto a poche proposizioni, conforme al senso comune, anche se di fatto rispettato quasi solo in geometria — viene contrapposto a quello dei « logici », ed i logici sono chiaramente i logici scolastici [39].

Spetta al logico decidere se il metodo « geometrico » pascaliano escluda quello della logica formale tradizionale — come appunto vuole Pascal [40] —, o non sia piuttosto una integrazione, più sul piano psicologico in realtà che logico in senso stretto, della logica formale tradizionale; è in ogni caso indubbio che Pascal non vuole camminare — per usare l'espressione leibniziana — nel paese degli scolastici.

Cammina, almeno qui, in quello cartesiano? Abbiamo visto qualche affinità, nel linguaggio, e nella dottrina della *lumière naturelle*; non possiamo però positivamente affermare che Pascal vada poi oltre, per determinati punti sistematici. Un accenno a Des-

[36] Ivi, p. 580.
[37] Ivi, p. 581.

[38] Cfr., ad es., nella lettera al p. Noël, le pp. 372-3 (*O.C.*), nella lettera al Le Pailleur, le pp. 384-5 (*O.C.*).
[39] Cfr. *De l'esprit géométrique*, *O.C.*, pp. 601-2.
[40] Ivi, p. 601.

cartes, fatto in *De l'art de persuader*, apre il problema, piuttosto che risolverlo; facendo cenno ai principi: « la materia è in una incapacità naturale, invincibile di pensare », e « penso, dunque sono », Pascal, dopo aver osservato che essi sono sistematicamente rilevanti solo in Cartesio, pur essendo vero che già s. Agostino li aveva enunciati, osserva: c'è una bella differenza « tra lo scrivere una parola a caso e percepire in questa parola una serie ammirabile di conseguenze, che prova la distinzione delle nature materiale e spirituale, e farne un principio fermo e stabile d'una fisica intera, come ha preteso fare Descartes. Perché, senza esaminare se egli sia riuscito efficacemente nella sua pretesa, io suppongo che egli l'abbia fatto »[41].

Qui, come si vede, la validità del sistema cartesiano viene lasciata in sospeso (ma neppure sbrigativamente negata).

*De l'art de persuader* ha richiamato l'attenzione di molti anche perché in essa Pascal, mettendo ben in vista, accanto all'intelletto, come *entrée* delle verità nell'anima, anche la volontà, sottolinea — in righe famose — la necessità di considerare la persona alla quale ci si rivolge, di conoscerne lo spirito e il cuore, di sapere cosa essa ami, quali principi conceda. « L'arte di persuadere consiste tanto in quella di riuscir gradevole che in quella di convincere, tanto gli uomini si governano più con il capriccio che con la ragione »[42].

Gesuitismo degenere di Pascal, si è detto[43]: nello stesso periodo, con le *Provinciali*, Pascal era in aspra polemica con l'opportunismo gesuitico! Pascal dice, in *De l'art de persuader*, che la via che passa attraverso la volontà per arrivare all'intelletto, la via cioè che gioca sull'*agrément*, sull'appello a ciò che un certo individuo desidera che sia vero, è « basse, indigne et

[41] Ivi, p. 600.
[42] Ivi, p. 594.
[43] H. Lefebvre, *Pascal*, vol. II, Paris 1954, pp. 95-103.



étrangère »[44], eppure egli non esita poi a suggerire l'utilizzazione di tale via!

Forse, però, l'accusa di incoerenza e di ipocrisia può cedere il luogo ad una semplice diagnosi di realismo — di quel realismo che si rivelerà spietato nelle *Pensées* — se si considera che l'appello alla volontà, all'*agrément*, viene avanzato senza che insieme si suggerisca di ingannare — sul piano teorico — il prossimo; Pascal propone semplicemente di incominciare con il rimuovere gli ostacoli al riconoscimento della verità, che possono venire dalla volontà corrotta[45], stando sul piano della volontà, ma prendendola da un altro lato, supposto favorevole; non sarà la *via regia* per arrivare alla verità; non è però una via necessariamente disonesta.

Agli inizi del 1655 deve essere assegnato un altro importante testo, che presenta alcune centrali tesi pascaliane; l'*Entretien avec M. de Sacy*. Questo *Entretien*, redatto dal segretario di de Sacy, Fontaine, contiene il resoconto di un colloquio tra Pascal e Le Maître de Sacy; tale colloquio avvenne in una delle prime settimane del 1655, quando Pascal, recatosi in ritiro a Port-Royal (per tre settimane) venne messo in contatto dal Singlin con il de Sacy, confessore a Port-Royal. Lo stile pascaliano, il preciso legame con le prospettive espresse nelle *Pensées*, hanno fatto pensare che Fontaine avesse a disposizione degli appunti stesi dallo stesso Pascal (e anche da de Sacy).

Il dialogo, che mette a confronto lo stoicismo (Epitteto) e lo scetticismo (Montaigne), e li supera, in un certo senso conservandoli, nella prospettiva cristiana, può essere adeguatamente compreso solo nel quadro delle *Pensées*, la cui elaborazione non era ormai lontana.

Per questo, ne rimandiamo lo studio ai capitoli successivi, in cui si esamineranno le *Penseés*.

[44] *De l'esprit géométrique*, *O.C.*, p. 592.
[45] Che la volontà umana sia tale è detto esplicitamente in inizio di frammento: cfr. ivi, le pp. 592-3

## II. LE « PENSÉES ». IL PROBLEMA DEL TESTO E DEL DISEGNO DELL'APOLOGIA

1. Sul periodo in cui Pascal incominciò a lavorare ad una apologia del cristianesimo — apologia cui è destinata la maggior parte dei frammenti delle *Pensées* — esiste discussione tra gli studiosi. Secondo il Giraud [1], già dopo la prima conversione Pascal avrebbe pensato a tale apologia; ed il colloquio con il de Rebours a Port-Royal, del 1648, cui anche noi abbiamo fatto cenno, ne darebbe testimonianza [2]. Non esistono però elementi sufficienti di riscontro per confermare questa ipotesi.

Più consistente risulta la tesi di quanti sostengono che il proposito di un'apologia del cristianesimo maturò in Pascal dopo la seconda conversione: l'*Entretien avec M. de Sacy* (gennaio 1655) ne darebbe un primo abbozzo [3]; il miracolo della santa Spina (24 marzo 1656) avrebbe poi consolidato Pascal nella sua decisione [4]. È un fatto che nel 1658 (si discute peraltro sul mese: maggio? novembre?) Pascal tenne a Port-Royal una conferenza in cui espresse il disegno della sua apologia.

Il confronto con altri scritti pascaliani del periodo 1656-58 ci fa ritenere (qualcosa si è detto, in proposito, nel primo capitolo) che Pascal abbia effettivamente lavorato in tali anni all'apologia, e che non sia attendibile la testimonianza del nipote di Pascal, Etienne Périer, il quale vuole che lo zio abbia scritto le *Pensées* durante la sua ultima malattia (a partire dal 1659); tale è l'avviso prevalente oggi nella storiografia pascaliana.

[1] V. Giraud, *Pascal, l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Paris 1899, pp. 23-4. Indicazioni bibliografiche più precise delle varie edizioni delle *Pensées* cui si farà cenno nel corso di questo paragrafo, si trovano nella bibliografia che chiude il presente volume.

[2] La tesi del Giraud è stata ripresa (con maggiore o minore decisione) da vari autori (Strowski, Russier, Steinmann e altri).

[3] H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris 1966, capp. II e III (pp. 57-185).

[4] Così pensarono Sainte-Beuve, Brunetière ed altri; abbastanza di recente vi insiste il Bayet (*Les Pensées de Pascal*, Paris 1948, pp. 7-21).



I frammenti delle *Pensées* sono slegati tra loro; essi sono di diversa lunghezza, alcuni brevissimi, altri di una certa ampiezza; presentano talora contraddizioni — almeno a prima vista — gli uni con gli altri; alcuni sembrano più annotazioni provvisorie di pensieri da assimilare e vagliare criticamente in seguito, o riassunto di pensieri altrui, che non espressioni dell'effettivo pensiero di Pascal; alcuni sono tronchi. A tutt'oggi è incerta la precisa data di composizione di ciascuno di essi; non tutti sembrano destinati all'apologia (alcuni, ad esempio, risultano appunti destinati alla polemica con i gesuiti, legata alle *Provinciali*).

Tutto questo rende arduo il tentativo di ricostruire in modo unitario il pensiero filosofico e religioso di Pascal, quale si concretizza nelle *Pensées*. Non sono mancati peraltro i tentativi di operare tale ricostruzione, servendosi di alcuni elementi obbiettivi: il resoconto, steso dal Filleau de la Chaise, nel 1668, della conferenza tenuta da Pascal a Port-Royal per presentare i suoi progetti apologetici, la *Préface* di Étienne Pascal alle *Pensées* (edizione di Port-Royal), l'*Entretien avec M. de Sacy*, quanto scrive sugli intenti di Pascal Gilberte nella sua *Vie de Blaise Pascal*, un riassunto di Nicole, alcuni frammenti delle *Pensées*, le *Copies* del manoscritto delle *Pensées*. In realtà, a prescindere da quest'ultimo elemento, gli altri si rivelano però di scarsa utilità: il resoconto di Filleau de la Chaise fu steso dieci anni dopo la conferenza a Port-Royal, e relativamente ad un pensiero ancora *in fieri* (Pascal non si fermò al 1658!); Etienne Périer è debitore di Filleau de la Chaise;

troppo scarsi sono gli elementi ricavabili dall'*Entretien*, dalla *Vie* scritta da Gilberte, dai pochi frammenti (60, 187, 430)[5], in cui Pascal parla del piano della sua apologia[6]. Diverso è il caso delle *Copies*. Ma prima di parlare di queste ultime, dobbiamo fare almeno un cenno alla storia delle edizioni delle *Pensées*: essa ci permetterà di sapere qualcosa sul modo in cui Pascal è stato letto per tre secoli, e ci consentirà anche di fare lo *status quaestionis* sul problema del piano pascaliano.

2. Alla sua morte, Pascal lasciò la sua apologia allo stato di un complesso di frammenti raccolti, in parte, in mazzi; la prima cosa che si fece, ci informa Etienne Périer, fu di farli copiare così come erano.

La famiglia di Pascal manifestò l'intenzione di pubblicare i frammenti nello stato in cui erano stati trovati, ordinati o disordinati che fossero.

Ma il ritardo nella pubblicazione, avvenuta solo nel 1670, dopo le persecuzioni inflitte a Port-Royal, e dopo la *Paix de l'Eglise* del 1668, quando non conveniva a Port-Royal pubblicare integro un testo che conteneva spunti polemici e giansenistici, oltre che un certo gusto classicheggiante, proprio dell'epoca, per il testo ben definito ed ordinato, sconsigliarono tale soluzione; neppure, peraltro, la proposta del De Roannez, di pubblicare i frammenti (completandoli ove occorresse) secondo il piano disegnato a Port-Royal da Pascal stesso, e riferito da Filleau de la Chaise, fu accolto. Prevalse la soluzione di pubblicare le *Pensées* secondo un disegno logico, ricostruito dagli editori senza troppo pensare al piano originario di Pascal. Nacque così, per opera di Nicole, di Arnauld, di Filleau de la Chaise e di altri, la cosiddetta edizione di Port-Royal: edizione che non si sottrasse agli arbitri, non comprendendo essa proprio tutti i frammenti del

[5] La numerazione dei frammenti delle *Pensées* viene data secondo l'ormai classica edizione Brunschvicg.

[6] Cfr. Constantin, *Pascal*, cit., col. 2114.



manoscritto, e modificandone altri in modo da renderli più levigati dal punto di vista formale, e non sospettabili di eterodossia.

L'edizione di Port-Royal (che prese il titolo di *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*) fu, nel corso del secolo XVIII, arricchita di qualche frammento (e, per solito, della *Vie de Blaise Pascal* di Gilberte Périer, oltre che del *Discours sur les Pensées de M. Pascal* di Filleau de la Chaise, destinato originariamente a prefazione alla edizione di Port-Royal, e poi sostituita, in questa funzione, dalla *Préface* di Etienne Périer). Né l'edizione del Condorcet (1776) utilizzante nelle note le *Remarques* sulle *Pensées* di Voltaire, ed operante una netta riduzione del numero dei frammenti religiosi a vantaggio di quelli filosofici, né quella, molto nota, del Bossut (1779), apportarono modificazioni di rilievo: né il manoscritto, né le due copie che di esso erano state fatte subito dopo la morte di Pascal, vennero utilizzati per una revisione dell'edizione di Port-Royal.

Fu il Cousin, nel 1842, che (dopo avere esaminato le due copie e, più sommariamente, il manoscritto originale alla Bibliothèque Royale — oggi Nationale —) in un *Rapport à l'Académie Française* mise bene in vista la necessità di una nuova edizione delle *Pensées*, condotta sull'originale e sulle copie manoscritte, per superare le molte infedeltà delle edizioni precedenti. L'indicazione del Cousin fu raccolta da Prospero Faugère, il quale nel 1844 pubblicò una edizione delle *Pensées* fondata sul *Recueil original*, ed ordinata fondamentalmente sul disegno di Filleau de la Chaise. Una tappa fondamentale nella storia delle edizioni delle *Pensées* era così raggiunta. Le successive edizioni ottocentesche (Havet, Molinier, Michaut, Brunschvicg) aggiunsero alcuni frammenti, si arricchirono di note, portarono perfezionamenti del testo, ma non introdussero novità per quanto riguarda il piano dell'apologia.

3. La questione fu ripresa, nel nostro secolo, per opera del Tourneur (1935), del Couchoud e del Lafuma, con risultati particolarmente rilevanti per merito di quest'ultimo.

Il cardine delle nuove ricerche fu appunto il problema del piano dell'apologia, del disegno delle *Pensées*, e si concluse con l'accertamento dell'importanza decisiva dell'ordine dei frammenti dato nelle copie, ai fini della determinazione del disegno della apologia.

Semplificando al massimo, i risultati possono essere così riassunti. Le copie presentano una prima parte, in cui i frammenti sono divisi in 27 capitoli ognuno con un suo titolo (nel manoscritto 9203 della Bibliothèque Nationale questa parte è di 189 pagine, su di un totale di 472); ora, si è ricordato come Etienne Périer avesse affermato che i frammenti erano stati trovati, alla morte di Pascal, raccolti in mazzi e così copiati. Si è (Lafuma) confrontato l'indice delle copie con quello della edizione di Port-Royal, e si è visto che non c'è corrispondenza: segno che non sono gli editori di Port-Royal gli ordinatori delle copie (come viceversa voleva il Brunschvicg); si è confrontato l'ordine delle copie con quello del *Recueil original*, e si è constatato che la vicinanza è notevole. Si è allora concluso che deve essere stato lo stesso Pascal ad ordinare i suoi frammenti in mazzi, secondo un preciso disegno (disegno in vista direttamente dell'apologia secondo il Lafuma; in vista invece della conferenza a Port-Royal per il Mesnard [7]); la malattia deve avere fermato Pascal prima che il lavoro fosse compiuto interamente.

Il manoscritto originale deve essere stato poi un

[7] J. Mesnard, *op. cit.*, p. 147. Il Mesnard svolge acute considerazioni (pp. 144-8) su lavoro del Lafuma, i cui risultati sostanzialmente condivide. Dobbiamo al Mesnard, in questo stesso suo libro, una eccellente sintesi, di cui abbiamo qui tenuto conto, delle ricerche del Tourneur e del Lafuma.



poco rimaneggiato dal legatore, onde la sua non perfetta corrispondenza con le copie.

L'ordine delle copie — va aggiunto — non è identico a quello indicato da Filleau de la Chaise; ma esso non ne è neppure molto lontano.

L. Lafuma ha quindi pubblicato i frammenti secondo l'ordine delle copie (e, per la parte non classificata, distinguendo i frammenti destinati all'apologia dagli altri) [8].

L'intuizione del Tourneur è stata sviluppata dal Lafuma con una precisione di considerazioni che quanto ora da noi riferito non riesce certo ad esaurire. Si tratta — rileveremo soltanto, in questa sede — di una proposta indiziaria che ha con sé molti segni indicativi. Ad essa sono state mosse alcune obiezioni — Lacombe [9], Gouhier [10] soprattutto —; ma tali obbiezioni servono a mantenere dei dubbi, ma non a veramente demolire la proposta del Lafuma (che, ad es., non sia detto che l'ordine delle *liasses*, anche se di Pascal, fosse quello definitivo, come afferma Lacombe, non toglie che esso, se di Pascal, sia pur indicativo; ed è comunque l'ultimo, vivente Pascal). La posizione del Lafuma è condivisa (seppure con qualche riserva), dal Mesnard, uno dei maggiori filologi pascaliani viventi.

D'altro canto, anche la proposta del Lacombe di seguire il piano delineato da Filleau de la Chaise non è poi troppo lontana da quella del Lafuma (se, come lo stesso Lacombe giustamente ricorda, il disegno del de la Chaise non è molto lontano da quello delle *copies*). In sostanza, i maggiori studiosi di Pascal concordano oggi nel ritenere che, o attraverso le

[8] Questo vale per la prima edizione curata dal Lafuma delle *Pensées*; nelle sue successive edizioni, il Lafuma ha rispettato il puro indice delle copie (v. bibliografia).

[9] R. E. Lacombe, *L'apologétique de Pascal. Etude critique*, Paris 1958, pp. 11-38.

[10] H. Gouhier, *op. cit.*, pp. 173-91.

*copies*, o attraverso Filleau — e cioè attraverso indicazioni abbastanza simili — è possibile avere un disegno del piano apologetico di Pascal, vicino a quello che lo stesso Pascal aveva concepito (il che significa poter evitare di affidarsi solo ad una ricostruzione logica della concezione pascaliana, appoggiata su di una critica interna del pensiero di Pascal, la quale di per sé sola espone al rischio della ricostruzione arbitraria).

### III. IL QUADRO STORICO DELLE « PENSÉES »

La Francia degli albori del XVII secolo conosce il diffondersi del « libertinismo », e soprattutto del « libertinismo » intellettuale, che oscilla tra lo scetticismo e il razionalismo, spesso deistico, trovando un comun denominatore nel distacco da ogni religione positiva, e anzitutto da quella cristiana.

È di fronte a tale orientamento, di fronte all'indifferenza di tanti uomini rispetto al cristianesimo — indifferenza di chi si è rassegnato a non sapere nulla sui destini ultimi; indifferenza di chi ritiene di sapere che Dio, se c'è, non guida la storia umana con straordinari interventi, e non pretende che l'uomo viva più che da uomo — che Pascal viene a trovarsi.

La delineazione, almeno nei grandissimi tratti, delle correnti « libertine » nella Francia del primo Seicento, è quindi indispensabile per capire l'apologetica di Pascal [1].

Attraverso il Vanini, è anzitutto la filosofia naturalistica italiana dell'ambiente padovano che si diffonde in Francia: sensibile è l'influsso del Pomponazzi, che presentava un Aristotele negatore dell'autonomia e della sussistenza dell'anima oltre il corpo, che affermava tutto sottoposto al destino, che negava il miracolo (l'uomo, microcosmo, ha in sé la potenza necessaria anche per i cosiddetti miracoli); uomini come, ad es., Théophile de Viau mostrano di esserne presi. Contemporaneamente, si diffonde però un orientamento scetticheggiante, il quale, se non rifiuta sempre e *in toto* la religione, ne circoscrive la portata, confina l'accesso ad essa nella pura fede (più o meno sinceramente confessata e mantenuta).

Dopo il cinquecentesco *Heptaplomeres*, di Jean Bodin, questo orientamento si afferma in Montaigne, uno degli autori i cui scritti sono più « frequentati » da Pascal, e conquista in parte Pierre Charron, amico di Montaigne e, prima, apologista della religione cristiana [2], il quale con la sua opera su *La Sagesse* (1601), denuncia, passando attraverso il pirronismo, la fiducia cieca nella tradizione, in ciò che non può essere provato, relega in un canto la religione, e propone una morale in cui il rapporto con Dio sbiadisce notevolmente.

Un razionalismo per la zona mediana della realtà si accompagna ad una sfiducia per le pretese della ragione oltre i limiti dello sperimentabile, verso l'infinito.

Dalla filosofia ancora *construens* di Pomponazzi, si passa così con Charron a un moderato scetticismo che è insieme moderato razionalismo, ad intonazione stoicheggiante; alle posizioni del tipo charroniano finiscono per approdare anche altri pensatori e studiosi, come la Mothe Le Vayer, Diodati, Naudé e Cyrano de Bergérac, dopo un momento di scetticismo più radicale.

Non è provato che Pascal abbia conosciuto queste ultime figure, relativamente minori (egli conobbe invece senz'altro Montaigne, e Charron, che cita espli-

[1] Terremo presenti, in queste pagine, soprattutto le note opere di Strowski, Pintard, Lefebvre, Julien-Eymard d'Angers (e gli articoli di Dedieu e Blanchet, i cui titoli verranno fra poco citati).

[2] Nel 1594 Charron aveva pubblicato le *Trois vérités*, opera apologetica piuttosto tradizionale.

citamente[3]); ma è ben probabile che ne abbia conosciuto gli argomenti attraverso i suoi amici de Méré e Miton, i quali, sia pure non a livello tecnico-filosofico, delle prospettive del libertinismo teorico erano pur partecipi: la delineazione della figura dell'*honnête homme*, compiuta dal Méré, rivela uno spirito laicistico ben affermato; nelle *Pensées*, Pascal ne riprenderà alcuni aspetti — quelli giocanti sull'equilibrio, sulla delicatezza dell'animo, sulla non pedanteria, sull'apertura ai molti interessi e via (fr. 34-38, 44, 57, 58, 68) — ma ne tacerà quelle componenti libertine, che lo studio degli scritti del de Méré viceversa rivela.

Le prospettive dei libertini-scettici o razionalisti (o razionalisti-deisti) che fossero — poterono arrivare a Pascal anche attraverso le opere degli apologisti del cristianesimo contemporaneo, che al pensiero libertino facevano riferimento (Jean de Silhon, A. Sirmond, Garasse, M. Mersenne, Jean Boucher, forse Yves de Paris[4]).

Pascal, in ogni caso, ha davanti agli occhi una vicenda deludente, per un uomo religioso: lo scetticismo aveva certo anche corroso, in molti, le certezze naturalistiche di tipo pomponazziano; ma la riflessione sulla incapacità umana di arrivare alla verità — almeno, alla verità sulle « cose ultime » — se aveva portato all'abbandono della fiducia di dominare con

[3] Cfr. fr. 62; sul rapporto Pascal-Charron cfr. J. Orcibal, *Le fragment infini-rien et ses sources*, in AA.VV., *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1956, pp. 158-86.

[4] Lo rileva il d'Angers, *Pascal et ses précurseurs*, Paris 1954, p. 45; è del d'Angers l'ipotesi di una conoscenza del cappuccino Yves de Paris da parte di Pascal; per Jean de Silhon, fondamentale è lo studio di S. Jovy, *Etudes pascaliennes*, vol. II, *Un excitateur de la pensée pascalienne, Jean de Silhon*, Paris 1927. Per il Boucher, cfr. lo studio del Dedieu, *Survivances et influences de l'apologétique traditionnelle dans les « Pensées »*, del 1930-31; per il p. A. Sirmond S.J., vale lo studio del Blanchet, *L'attitude des jésuites et les sources du pari de Pascal*, del 1919; per gli altri cfr. F. Strowski, *Pascal et son temps*, Paris 1910-13, in particolare vol. III.



la ragione tutta la realtà (in termini pascaliani: se aveva comportato l'abbandono dell'illusione di una grandezza dell'uomo senza miserie di fondo), aveva anche, in un primo momento, e presso alcuni, fatto dimenticare la vocazione alla grandezza, che pur l'uomo dubbioso porta in sé. Il pirronismo si era tradotto in una quieta accettazione del mondo e della vita nella loro dimensione quotidiana, mediana — la dimensione nella quale la conoscenza umana può ancora operare —; in coloro che erano tornati al razionalismo al modo di Charron, l'esito ultimo della critica pirroniana era stato l'abbandono di ogni interesse per il soprannaturale, la chiusura nelle certezze razionali che riguardano il finito. Non incommensurabile grandezza dell'uomo in virtù di un pensiero che si apre all'infinito; neppure radicale incapacità dell'uomo di conoscere, e di condursi ragionevolmente nel mondo; piuttosto, virtù razionali, per la vita nel mondo, e scienza; insieme, disinteresse per la religione rivelata, per il cristianesimo che propone la divinizzazione dell'uomo, pur dopo la caduta.

Lo scetticismo era stato superato nel razionalismo moderato, che faceva stare contenti nel finito; la sua forza dirompente rispetto alla fiducia naturalistica non era stata affiancata dal riconoscimento della grandezza, pur frustrata, dell'uomo, e dal conseguente riconoscimento dell'incomprensibilità dell'uomo stesso, dello scarto drammatico tra ciò che l'uomo vorrebbe essere e ciò che è; in realtà, molti avevano preferito riconoscere nella commistione nell'uomo di qualche capacità e di molte incapacità, l'invito ad operare nel mondo per quel poco che fosse possibile.

Un terzo atteggiamento era così sorto, rispetto allo stoicismo classico, fiducioso nelle capacità della ragione, sostenitore della autosufficienza dell'uomo, e rispetto allo scetticismo; ma anche tale terzo orientamento finiva nel disinteresse di fondo per la religione cristiana, spesso peraltro ancora esternamente professata (e, talora, non tematicamente respinta). È l'orien-

tamento assunto dagli « stoici » del periodo immediatamente prepascaliano: da Rivaudeau, a Giusto Lipsio, a Guglielmo du Vair, allo Charron di *La Sagesse*[5].

Sarà di fronte a queste prospettive che Pascal prenderà posizione, nella sua apologetica cristiana. Egli giocherà — già nell'*Entretien avec M. de Sacy* e poi nelle *Pensées* — la miseria dell'uomo contro la grandezza, e la grandezza contro la miseria, tentando per tale via il superamento dello stoicismo e del pirronismo; cercherà, nelle *Pensées*, di far fronte al razionalismo moderato, riconoscendo sì che l'uomo può conoscere qualcosa nella zona delle realtà quotidiane, medie, ma facendo vedere che l'uomo aspira ad una infinità che nessun bene finito può adeguare (non sapere *tutto* è non sapere *nulla*, non avere beni imperituri, è non avere nulla).

Si trattava di restituire all'uomo soddisfatto del finito (o rassegnato ad esso) il senso delle possibilità infinite cui l'aspirazione — pur frustrata — alla grandezza allude, e di destare la coscienza del rischio di perdere un bene infinito, trascurando di preoccuparsi di esso (ecco il *pari*, la celebre scommessa).

Far diventare — tornare a far diventare — scandalo per l'uomo il dissidio tra le sue aspirazioni e le sue delusioni, anziché piegare la tematizzazione della grandezza e della miseria ad un risultato di contentamento nel mediano (usiamo il poco di grandezza per limitare la miseria), è il compito che si assume anzitutto Pascal: poi, ma solo poi, verranno le prove storiche del cristianesimo.

Anche altri autori, in verità — altri apologisti — avvertono le esigenze sentite da Pascal, e approntano armi analoghe; sono, alcuni, scrittori protestanti, come l'ugonotto Du Plessis-Mornais, o l'arminiano Amyrault, che partono entrambi dalla riflessione sullo squilibrio dell'uomo, sulla sua corruzione, per approdare alla Rivelazione; sono, altri, cattolici, come Jean Boucher, Yves de Paris, Jean Macé, Desmarets de Saint-Sorlin (la critica del quale ultimo alle varie « voluttà terrestri » sembra così vicina a quella pascaliana). È difficile stabilire, in mancanza di testimonianze esplicite, se Pascal abbia letto direttamente questi autori; non è però implausibile ritenere che i loro argomenti, i quali circolavano ampiamente, gli fossero noti[6].

Qual è la peculiarità dell'apologetica di Pascal, in questo quadro? È chiaro che solo una esposizione attenta dell'opera pascaliana potrà rispondere.

Per ora, anticiperemo un solo rilievo, in proposito: quello sul metodo. Il rifiuto del metodo scolastico — fitto di definizioni, divisioni, sillogismi — viene contrastato da molti apologisti, agostiniani e no, del secolo XVII; ma è un fatto, come rileva il d'Angers[7], che — almeno tra gli apologisti più noti — solo Pascal non si limita a *dichiarare* il proprio rifiuto del metodo, del linguaggio scolastico, ma adotta un metodo veramente diverso, con un linguaggio nuovo, tutto cose.

[5] H. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 116-23; J. E. D'Angers, *op. cit.*, pp. 143-66; R. Pintard, *Pascal et les libertins*, in AA.VV., *Pascal présent*, Clermont Ferrand 1963, pp. 107-30.



[6] Scrive giustamente il d'Angers: « Gli argomenti degli apologisti erano nell'aria. Uno spirito attento doveva necessariamente conoscerli. I sermoni di Bossuet, le *Pensées* di Pascal presentano delle curiose analogie. Chi dunque, ci si è domandato, ha tratto ispirazione dall'altro? La risposta è facile: tutti e due hanno attinto dal tesoro comune. Supponiamo che, oggi, uno scrittore di genio scriva sulle questioni sociali. Inconsciamente, egli riproduce, consolida, rischiara gli argomenti delle più piccole *brochures*. Perché non dovrebbe essere accaduto lo stesso con Pascal? » (J.-E. d'Angers, *op. cit.*, p. 46). Ho utilizzato, per le notizie sopra riportate sugli apologisti del '600, il d'Angers, al quale rinvio, oltre che al Brémond (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, in ispecie il vol. IV, 1921), e al Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933, per ulteriori notizie.

[7] J.-E. d'Angers, *op. cit.*, pp. 57-8.

1. Il punto di partenza della riflessione apologetica pascaliana risulta dato da un duplice tipo di riflessione: riflessione sulla incomprensibilità dell'uomo, fuori della fede; riconoscimento dell'incapacità, da parte dell'uomo, di raggiungere il suo bene più alto, fuori del cristianesimo.

Appartengono a questo primo momento della riflessione pascaliana i frammenti volti a negare la capacità umana di conoscere la verità (metafisica, fisica e, qui però con limitazioni, morale); sono i frammenti « pirroniani » di Pascal; sono i frammenti nei quali più manifestamente opera l'influsso di Montaigne e, in alcuni almeno, di Cartesio.

L'uomo è solo un soggetto pieno di errore, naturale e insanabile senza la grazia. Nulla gli mostra la verità, tutto lo inganna. Dei due princìpi di verità, i sensi e la ragione, non solo ciascuno manca per sé di veridicità, ma tutte e due s'ingannano reciprocamente. I sensi ingannano la ragione con false apparenze, e lo stesso inganno che tendono alla ragione lo patiscono a loro volta da lei: la ragione si prende così la rivincita. Le passioni turbano i sensi e ne falsano le percezioni. Essi fanno a gara nel mentirsi e ingannarsi a vicenda [fr. 83] [1];

non è possibile decidere con sicurezza quale sia lo stato di veglia, e quale quello di sonno e di sogno (fr. 386, 387); « l'intelletto è per natura procline a credere e la volontà ad amare; sicché, in mancanza di oggetti veri, è forza che si volgano a quelli falsi » (fr. 81). « Tutto il nostro ragionare si riduce a cedere al sentimento » (fr. 274). La volontà spinge l'intel-

[1] I frammenti delle *Pensées* sono citati utilizzando la traduzione Serini (v. bibliografia), ma seguendo la numerazione Brunschvicg, che è quella cui in genere fanno riferimento gli studi su Pascal.



letto a considerare, delle cose, solo l'aspetto che piace ad essa (fr. 99); il costume, l'ambiente, decidono le nostre convinzioni (fr. 98);

l'immaginazione è quella parte predominante nell'uomo, quella maestra di errore e di falsità, tanto più insidiosa in quanto non sempre è tale: giacché sarebbe regola infallibile di verità, se fosse regola infallibile di menzogna. Ma, pur essendo il più delle volte fallace, non dà nessun indizio della sua qualità, giacché segna col medesimo carattere il vero e il falso. [...] Quella superba potenza, nemica della ragione, che si compiace di controllarla e di dominarla, per mostrare quanto grande sia il suo potere in ogni cosa, ha costituito nell'uomo come una seconda natura. Ha i suoi felici e i suoi infelici, i suoi sani e i suoi malati, i suoi ricchi e i suoi poveri; fa credere, dubitare, negare la ragione; sospende i sensi e li fa agire; ha i suoi pazzi e i suoi savi; e nulla ci indispettisce come vedere che colma i suoi ospiti di una soddisfazione ben più piena e intera di quella procurata dalla ragione. [...] C'è in noi un'altra fonte di errore: le malattie. Esse ci guastano il giudizio e il discernimento; e, se le grandi lo alterano in modo sensibile, non dubito che le piccole non lo alterino in proporzione.

Il nostro proprio interesse è un altro meraviglioso strumento per cavarci piacevolmente gli occhi. All'uomo più equo del mondo non è permesso esser giudice nella propria causa: ne conosco di quelli che, per non cadere in tale amor proprio, sono stati per converso i più ingiusti del mondo; il mezzo sicuro di perdere una causa giustissima era di fargliela raccomandare dai loro parenti prossimi.

La giustizia e la verità sono due punte talmente sottili che i nostri strumenti son troppo ottusi per arrivarci con esattezza. Se ci arrivano, ne smussano la punta, e appoggiano tutto intorno, più sul falso che sul vero [fr. 82].

La nostra immaginazione, aggiunge Pascal, ingrandisce in tal modo il tempo presente, a furia di pensarci, e rimpicciolisce tanto l'eternità, con il non

pensarvi mai, che « noi facciamo del nulla un'eternità e dell'eternità un nulla » (fr. 195 bis; cfr. anche fr. 84).

L'uomo non riesce neppure a conoscere effettivamente ciò che è giusto:

Su che cosa fonderà l'uomo l'economia del mondo che pretende di governare? Sul capriccio del singolo? Quale confusione! Sulla giustizia? La ignora. Se la conoscesse, l'uomo non avrebbe certo stabilita questa massima, la più generale tra quante han corso tra gli uomini: ognuno si attenga alle costumanze del proprio paese. Lo splendore della vera equità avrebbe conquistato tutti i popoli, e i legislatori non avrebbero preso come modello, invece di quella giustizia immutabile, le fantasie e i capricci dei Persiani e dei Tedeschi. La vedremmo radicata in tutti gli Stati del mondo e in tutti i tempi, mentre per converso nulla si vede di giusto e di ingiusto che non muti qualità col mutar di clima. Tre gradi di latitudine sovvertono tutta la giurisprudenza; un meridiano decide della verità; nel giro di pochi anni le leggi fondamentali cambiano; il diritto ha le sue epoche; l'entrata di Saturno nel Leone segna l'origine di questo o quel crimine. Singolare giustizia, che ha come confine un fiume! Verità di qua dei Pirenei, errore di là [2].

La stessa « natura dell'uomo » sembra da ridurre, in realtà, ad abitudine: « L'abitudine è la nostra natura. Chi si assuefà alla fede crede a quanto essa insegna, e non può più non aver paura dell'inferno e non crede in altra cosa. Chi si avvezza a credere che il re sia terribile [...], ecc. Chi dubiterà, allora, che la nostra mente, essendo abituata a vedere numero, spazio, movimento, non creda ad essi, e ad essi soltanto? » (fr. 89); i nostri principi « naturali » sono in realtà i nostri principi abituali (fr. 94; cfr. anche fr. 91, 93, 94, 97).

[2] Fr. 294; cfr. anche fr. 293, 297, 309 e infine anche fr. 375, 377 e 381.



Un altro motivo di critica all'uomo, svolto da Pascal in funzione di un elemento agostiniano-giansenistico in lui ben operante, è questo: l'uomo non sa neppure conoscere se stesso, perché l'amore di sé (l'*amor sui* come amore con cui l'uomo si distoglie da Dio per rivolgersi tutto a se stesso) lo porta a non volersi vedere nella sua realtà, con i suoi difetti e i suoi limiti:

La natura dell'amore di sé e di questo « io » umano è di amare soltanto se stesso e di considerare soltanto se stesso. Ma come farà? Non può certo impedire che l'oggetto del suo amore non sia pieno di difetti e di miserie: vuol essere grande, e si vede meschino; vuol essere felice, e si vede miserabile; vuol essere perfetto, e si vede pieno di imperfezioni; vuol essere oggetto dell'amore e della stima degli uomini, e vede che i suoi difetti meritano solamente la loro avversione e il loro disprezzo. Questa difficoltà genera in lui la più ingiusta e criminosa passione che si possa immaginare: perché egli concepisce un odio mortale contro la verità che lo riprende e lo convince dei suoi difetti. Vorrebbe annientarla, e, non potendo distruggerla in lei stessa, la distrugge, per quanto gli è possibile, nella propria conoscenza e in quella degli altri: mette, cioè, ogni sua cura nel celare i propri difetti a se stesso e agli altri, e non tollera né che gli vengano mostrati né che sian veduti [3].

Incapace di conoscere la verità, incapace di approdare razionalmente alla giustizia, l'uomo è anche incostante e superficiale:

Lo spirito di questo sovrano giudice del mondo non è così indipendente da non poter essere turbato dal primo rumore che si faccia intorno a lui. Per ostacolare i suoi pensieri non occorre il rombo di un cannone: basta il cigolio di una banderuola o di una carrucola. Non dovete stupire se in questo momento non ragiona bene: una mosca gli ronza intorno all'orecchio, e ciò è

[3] Fr. 100; cfr. anche fr. 456 e 457.

sufficiente a renderlo incapace di una saggia decisione. Se volete che possa trovare la verità, scacciate via quell'insetto, che tiene in scacco la sua ragione e turba quel possente intelletto, che governa le città e i reami. Bell'iddio, costui! O ridicolosissimo eroe! [4].

Quelle che si vogliono come motivazioni nobili, disinteressate, dei nostri atti, sono in realtà tanto spesso motivazioni ben futili: la vanità è la molla di tanti atti, anche di atti che sembrano eroici:

La vanità ha così profonde radici nel cuore dell'uomo che un soldato, un servo di milizie, un cuoco, un facchino, si vanta e pretende di avere i suoi ammiratori: e gli stessi filosofi ne vogliono. E coloro che scrivono contro la vanagloria aspirano al vanto di aver scritto bene; e coloro che li leggono, al vanto di averli letti; e io, che scrivo questo, nutro forse lo stesso desiderio; e coloro che mi leggeranno, forsanche [5].

2. Non stupisce, se questa è la situazione dell'uomo, che questi cerchi di allontanarsi da se stesso, per non riflettere, per non pensare alla propria condizione. Ecco i famosi frammenti sul *divertissement*, nei quali compare una figura che finora non ave-

[4] Fr. 366; cfr. anche fr. 110, 112, 116, 117, 122, 123, 128, 136, 145, 162, 370.

[5] Fr. 50; cfr. anche fr. 148. « Noi non ci accontentiamo della vita che è in noi e nel nostro proprio essere: vogliamo vivere inoltre nel concetto degli altri di una vita immaginaria, e a tal intento ci sforziamo di " parere ". Lavoriamo senza posa ad abbellire e conservare il nostro essere immaginario, e trascuriamo quello vero. E, se possediamo la tranquillità o la generosità o la fedeltà, ci diam premura di farlo sapere, allo scopo di far inerire tali virtù all'altro nostro essere, disposti persino a staccarle da noi pur di congiungerle ad esso; a consentire volentieri di essere codardi pur di acquistare fama di valorosi. Gran segno della nullità del nostro essere proprio, questo, di non essere soddisfatti dell'uno senza l'altro e di scambiare spesso l'uno per l'altro! Invero, chi non fosse disposto a morire per salvare l'onore, sarebbe infamato » (fr. 147; cfr. anche fr. 109, 149, 151, 152, 153, 158).



vamo considerato: quella della morte. La corrosione subìta da ogni passione umana, per opera del pensiero della morte, spinge l'uomo, che non è riuscito a guarire la morte (e la miseria e l'ignoranza), a non pensarci, per vivere felice:

Nulla è così insopportabile all'uomo come essere in un pieno riposo, senza passioni, senza faccende, senza svaghi, senza occupazione. Egli sente allora la sua nullità, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo vuoto. E subito sorgeranno dal fondo della sua anima il tedio, l'umor nero, la tristezza, il cruccio, il dispetto, la disperazione [6].

Essi si immaginano che, se ottenessero un certo ufficio, poi si riposerebbero con piacere, e non si rendono conto della natura insaziabile della loro cupidigia. Credono sinceramente di cercare il riposo, e cercano soltanto l'agitazione. C'è in loro un istinto segreto che li porta a cercare fuori di sé la distrazione e l'occupazione: istinto derivante dal sentimento delle loro continue miserie. E c'è in loro un altro istinto segreto, che è un residuo della grandezza della nostra prima natura, che fa loro conoscere che la felicità vera si trova nel riposo, e non nel trambusto [7].

3. Eppure, questo uomo così carico di limitazioni, di difetti, di frustrazioni, è insieme grande, ha aspirazioni di incommensurabile grandezza. Anzi: neppure si sentirebbe misero se, insieme con la miseria, non avvertisse in sé i segni della grandezza.

L'uomo è grande perché ha aspirazioni ad una vita infinita; non già, solo, ad una piena felicità nel finito, con i mezzi del finito, ma ad una piena felicità intesa come infinita felicità, quale si ha in una vita più che umana, in una vita divina.

La piena felicità, dice Pascal (fr. 425), sta solo in un oggetto infinito ed immutabile (in Dio); tutto

[6] Fr. 131; cfr. anche fr. 127, 168, 169.

[7] Fr. 131; cfr. anche fr. 129, 130, 166, 170, 172, 693.

il resto non può soddisfare, e non soddisfa (cfr. anche fr. 181, 472, 492). L'aspirazione ad una infinità di vita non è però di per sé la capacità di soddisfacimento di tale aspirazione; ora, si può dire che l'uomo è grande non già se egli ha una semplice aspirazione (che potrebbe restare sempre delusa), ma se la grandezza gli è almeno appartenuta, e se si può almeno sperare che possa tornargli, anche se non si sa per quali vie. Pascal vuole mostrare appunto questo, rilevando che l'uomo non aspirerebbe alla grandezza, non ne avrebbe neppure il sospetto, non la sentirebbe come qualcosa cui egli è ordinato, non sentirebbe la sua assenza attuale come una privazione, come una mancanza, se non fosse stato *in origine* grande, se non portasse in sé l'eco, sia pure lontana, di una grandezza poi perduta.

Ecco i frammenti, allora, nei quali Pascal vuol mostrare che l'uomo porta in sé ancora tracce di grandezza; ecco, poi, i famosi frammenti sull'uomo come *roi déchu*. Al primo gruppo appartengono anche i frammenti nei quali si afferma che la grandezza dell'uomo è nel pensiero. Essi per solito vengono collocati dagli studiosi in un gruppo a sé: come risposta ad un diverso problema, quello sollevato dal diffondersi della concezione copernicana dell'universo e, più ampiamente, della interpretazione meccanicistica del mondo. Caduta la concezione tolemaica, l'uomo non è più al centro dell'universo; caduta l'interpretazione finalistica della realtà naturale (di origine aristotelica) l'uomo perde, sembra, il suo significato nel mondo, la sua posizione emergente. Non diventerà, esso, un nulla, o qualcosa di infinitamente irrilevante, schiacciato dall'immensità degli spazi?

A questi interrogativi, i fr. 346, 347, 348, 397, 399, danno una ormai celebre risposta:

L'uomo — si dice nel fr. 347 — è solo una canna, la più fragile della natura; ma una canna che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo; un vapore, una goccia d'acqua bastano per ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di quel che l'uccide, perché sa di morire, e la superiorità che l'universo ha su di lui, mentre l'universo non ne sa nulla. Tutta la nostra dignità sta, dunque, nel pensiero. In esso dobbiamo cercare la ragione per elevarci, e non nello spazio e nella durata, che non potremmo riempire. Lavoriamo, quindi, a ben pensare: ecco il principio della morale.



Opera, qui, fra l'altro, come è stato rivelato [8], un'eco cartesiana. Ma si deve considerare che questi frammenti hanno un legame stretto con quelli riguardanti la grandezza e la miseria dell'uomo.

Nel fr. 397, infatti, la coscienza, che negli altri frammenti è detta costituire la dignità dell'uomo, è celebrata perché con essa si conosce la propria miseria; non, genericamente, perché si conosce l'universo, il quale viceversa non conosce se stesso, ma perché l'uomo riconosce la propria miseria, la quale non la si riconosce se non in quanto si intravveda la propria grandezza (l'aspirazione alla grandezza, almeno); perché, dunque, l'uomo ha coscienza di non essere quale dovrebbe essere, ed aspira ad una grandezza che non ha.

Che questa interpretazione del fr. 397 sia legittima risulta dal confronto con il fr. 399, il quale è manifestamente legato in modo stretto al 397 (medesimo tema, medesimo linguaggio, medesima soluzione), ma è insieme legato alla tematica ed al linguaggio dei fr. 398 e 409, nei quali la coscienza della miseria è appunto posta come segno di grandezza.

Negli altri frammenti, invece, la preoccupazione di far fronte alla *Lebensanschauung* che potrebbe derivare dal meccanicismo è al centro della pagina (l'uomo non è pura finità, animalità chiusa in se stessa); ma insieme va rilevato che anche qui, di contro alla spinta, derivante dalla tentazione di lasciarsi travol-

[8] Cfr. ad es. P. Serini, *Pascal*, Torino 1943², pp. 216-7.

gere dal successo della scienza moderna, a dimenticare l'uomo visto nella sua peculiarità, a favore del mondo, Pascal richiama la centralità dell'uomo, e perciò anche dei problemi esistenziali che gli altri frammenti da noi prima richiamati sottolineano.

Il conflitto tra grandezza e miseria, la duplicità dell'uomo spingono a riconoscere che nella storia umana ci deve essere stato uno scarto, una caduta di livello, anche se di questa caduta non si riesca a vedere determinatamente la natura, il perché, il quando.

4. L'uomo avverte nella sua condizione, in alcuni dei caratteri della sua esistenza, dei pesanti limiti, la presenza di qualcosa che non dovrebbe esserci, o l'assenza di qualcosa che dovrebbe esserci; non potrebbe riconoscere tutto questo, se non avesse in sé l'idea di un valore — o di un complesso, o di un'unità di valori — e l'aspirazione ad esso (o ad essi). La coscienza della miseria nasce cioè nell'uomo insieme con l'idea di una grandezza oggi non attuale ma alla quale l'uomo tende: « Tutte queste stesse miserie provano la sua grandezza: sono miserie di gran signore, di re spodestato »,

> la grandezza dell'uomo è così evidente che s'inferisce dalla sua stessa miseria. Invero, ciò che negli animali è natura, nell'uomo lo chiamiamo *miseria*: riconoscendo così che, essendo oggi la sua natura simile a quella degli animali, è decaduto da una natura migliore, che era un tempo la sua. Infatti, chi si sente infelice di non essere re, se non un re spodestato? Forse che Paolo Emilio era considerato infelice, perché non era più console? Al contrario, tutti lo stimavano fortunato di esserlo stato, perché la sua condizione non era di esserlo sempre. Invece, si giudicava infelicissimo Perseo di non essere più re, giacché la sua condizione era di esserlo sempre: tanto che pareva strano che sopportasse ancora la vita. Chi si stima disgraziato per aver soltanto una bocca e chi invece non si giudicherà disgraziato di non avere se non un occhio solo? A nessuno forse è mai passato per la mente di affliggersi di non aver tre occhi; ma chi ne è del tutto privo è inconsolabile [9].



Pascal dice qui, subito: dalla miseria risulta la grandezza dell'uomo. Sembra, a prima vista, che in realtà si possa solo dire: risultano l'idea e l'aspirazione ad una grandezza; se, infatti, tale aspirazione dovesse rimanere permanentemente frustrata, la grandezza dell'uomo sarebbe solo sognata, ma non mai attuale. Per Pascal, l'uomo deve essere stato grande, e poi deve essere decaduto, se, pur nella miseria, si sente chiamato ad una grandezza, se non accetta la sua situazione attuale, ma la avverte come colpita dal limite.

Qual è il fondamento di questa inferenza? Basta la considerazione della frustrazione di una aspirazione a trasformare questa aspirazione in una *nostalgia* (nella nostalgia per una dimensione perduta)?

A dire il vero, sembra qui necessario l'intervento di un altro fattore: il riconoscimento di un ordine razionale del reale: il che non significa riconoscimento di un ordine in cui punto per punto, immediatamente essere e dover essere, fatto e ideale coincidano, ma ordine in cui il dover essere non sormonti vanamente l'essere, in cui l'aspirazione non resti eternamente frustrata; in cui, cioè, i vari enti dipendano da un'Intelligenza creatrice ed ordinatrice, la quale non possa non volere e non disporre l'attuazione dei valori cui i vari enti sono ordinati.

Se alla base del mondo — e perciò, in esso, dell'uomo — sta un'Intelligenza provvidente, allora questa Intelligenza non può avere creato l'uomo intrinsecamente orientato verso certi valori, privando

[9] Fr. 398 e 409. « L'uomo non sa qual grado attribuirsi. È evidentemente smarrito e caduto dal suo vero luogo senza poterlo ritrovare; e lo cerca in ogni dove con inquietudine e senza esito fra tenebre impenetrabili » (fr. 427; cfr. anche fr. 405, 411, 413, 415, 417, 418, 420, 437).

insieme tale uomo della possibilità di adeguazione di essi; data la qual cosa, sembra allora lecito arguire che se attualmente l'uomo risulta incapace di realizzare i valori cui aspira, ciò non può indicare un carattere costitutivo, una condizione intrascendibile dell'uomo stesso, ma una condizione temporanea, che non può non avere dinanzi a sé una possibilità di superamento; il che non significa però anche che, almeno originariamente, l'uomo sia stato creato in condizione di realizzare i valori che oggi non riesce ad adeguare, e perciò che l'uomo di oggi sia decaduto, come appunto vuole Pascal (Dio potrebbe aver dovuto creare l'uomo come, già in origine, in contrasto con se stesso; ma se lo ha voluto creare, allora lo ha creato perché sapeva che quanto in origine non poteva esser creato che in contraddizione, avrebbe potuto essere sottratto a tale contraddizione).

Diventa qui rilevante — ai fini della determinazione della consistenza dell'apologetica pascaliana — la questione sull'ammissione o meno, da parte di Pascal, di una conoscibilità razionale di Dio.

Vedremo più avanti che Pascal, sia pure con limitazioni che devono essere ben determinate, riconosce alla ragione una certa capacità di arrivare a Dio; di conseguenza, anche in Pascal, di fatto, le considerazioni sull'uomo come re decaduto possono essere considerate come possibili senza la difficoltà prima affrontata (e se il reale fosse irrazionale?).

5. Le pagine nelle quali Pascal svolge la sua critica spietata dell'uomo, e in particolare quelle dedicate alla critica delle capacità conoscitive umane, hanno suscitato molti problemi interpretativi, ed anche forti riserve, e vivaci attacchi. Vale la pena di esaminare alcune di queste prese di posizione; quelle, almeno, che possono aiutare ad approfondire meglio la posizione pascaliana.

Un rilievo fatto da molti studiosi, e pressoché



inevitabile, riguarda le oscillazioni di Pascal, in questa sua parte polemico-critica nei confronti dell'uomo.

In alcuni frammenti (81, 83, 274, 386, 388, 434), Pascal sembra condannare senza rimedio le facoltà conoscitive umane, e negare radicalmente l'esistenza di un diritto di natura, di una giustizia naturale. In altri, egli sembra soltanto sottolineare il fatto che troppo spesso l'uomo erra, che le facoltà conoscitive umane, pur non *irrimediabilmente* corrotte, *di fatto* subiscono spessissimo deviazioni — ma non finisce in un pessimismo radicale, non approda alla dichiarazione di una incapacità *di diritto* dell'uomo di attingere la verità (e non dichiara l'insussistenza del diritto di natura, ma, solo, la non conoscenza di esso da parte dell'uomo)[10].

Questa duplicità di atteggiamento ha fatto sospettare in Pascal una *pensée de derrière la tête* (per usare una sua espressione): Pascal si sarebbe ben reso conto, in realtà, delle capacità *limitate*, ma effettive, da parte dell'uomo, di conoscere la verità, di fissare con la sola ragione alcune regole di giustizia, di agire per il bene (per un bene « naturale »). Ma la preoccupazione di portare l'uomo alla religione, la convinzione di una sorta di rivalità tra l'impegno per la filosofia, per la giustizia nel mondo, e l'impegno religioso (radicale, esclusivo, tutto ultramondano, per lui), avrebbero spinto Pascal a mettere in vista tutto quanto deprime le pretese della ragione, in campo teoretico e pratico, per allontanare l'uomo dalla fiducia nel mondo, e portarlo così a desiderare che il cristianesimo sia vero. Le incoerenze di Pascal, i parziali riconoscimenti delle capacità umane, sarebbero le spie della duplicità del suo atteggiamento: « calunniatore dell'uomo » per calcolo, a fini apologetici, nei frammenti pessimistici, involontariamente sincero in qualche altro punto, e, qui, non radical-

[10] Fr. 82, 84, 98, 99, 105, 195 bis, 276, 374, 377, 381, 382, 383, 387, 391.

mente pessimista [11]. Questa tesi interpretativa è indubbiamente ingegnosa; essa non risulta però molto persuasiva.

Certo, là dove la polemica è troppo manifestamente esasperata, è legittimo *ipotizzare* un'intenzionale forzatura, ma solo come ipotesi, e solo in tali casi. Che Pascal possa avere forzato la verità, talora, perché guidato da una preoccupazione antimondana, è, in altre parole, possibile, e, per certi aspetti, anche plausibile; che lo abbia fatto in mala fede (e non già inconsapevolmente spinto ad esagerare i limiti del conoscere perché travolto egli stesso dalla forza dell'immaginazione, della volontà) non è affatto provato. Pascal non è certo un « gnoseologo »; non è nella teoria della conoscenza a sé presa che sta il centro dei suoi interessi. Gli argomenti volti a mostrare la debolezza delle facoltà conoscitive umane circolavano abbastanza ampiamente al suo tempo (non solo per opera di Cartesio); egli li assume senza impegnarsi in una disamina minuta di essi, tecnicamente articolata secondo precisi criteri metodologici. Non stupisce che, dato questo, egli possa proporre argomenti non pienamente coerenti sul tema della validità

[11] Cfr., per questa tesi, A. Bayet, *Les pensées de Pascal*, cit., pp. 24-36, e *passim*; cfr. anche J. Russier, *La foi selon Pascal*, Paris 1949, vol. I, pp. 33-53; la Russier vede nelle affermazioni scetticheggianti di Pascal non gli elementi di una dimostrazione, ma una *tattica* per *far perdere* all'incredulo la *fiducia* eccessiva nella *ragione*, e *disporlo ad accettare il mistero.* Che Pascal esasperi oltre ogni ragionevole limite la rilevazione di quanto di negativo vi è nell'uomo, era già stato sottolineato dal primo dei grandi critici di Pascal, Voltaire, il quale, peraltro, pur contrapponendo nettamente alla spinta al trascendimento del finito proposta da Pascal la sua filosofia del finito (non ateistica, ma certo riduttiva nei confronti della religione — si veda più avanti la bibliografia ragionata —), non accusa Pascal di intenzionale deformazione della verità, come fa il Bayet, e come fa anche il Lefebvre (*op. cit.*, vol. I, cap. su *Pascal: l'homme*; vol. II, pp. 87-129).



delle facoltà conoscitive umane, all'interno di una prevalente sfiducia in tali facoltà.

6. Se non risulta provata la tesi di un Pascal in realtà fiducioso nella ragione, e solo per ragioni apologetiche pessimista, neppure risulta accettabile l'altra tesi, piuttosto diffusa nel secolo scorso, dello scetticismo di Pascal.

Per questa seconda interpretazione, Pascal non crederebbe nella capacità umana di conoscere con le sue sole forze il vero, e proporrebbe la fede come soluzione disperata, per uscire dal dubbio. È la tesi lanciata, su di una indicazione di Chateaubriand, dal Cousin, e poi ripresa da molti studiosi.

Vorremmo rilevare, a questo proposito, come la presenza nelle *Pensées* anche di alcuni frammenti nei quali Pascal condanna irrimediabilmente le facoltà conoscitive umane sia indubbia (e da noi essa è già stata ricordata).

È però un fatto che anche nelle *Pensées*, scritte in un periodo nel quale Pascal è ormai nettamente orientato verso la fede e la trascendenza, compaiono molti frammenti che riconoscono valore alla conoscenza; e di fatto Pascal svolge un'ampia apologetica che non può non implicare le capacità della ragione.

La presenza nelle *Pensées*, di frammenti scetticheggianti, d'altro canto, è stata spiegata adeguatamente da studiosi quali il Droz, il Flottes, il Vinet ed altri, in un modo che permette di vedere come tali frammenti non significhino affatto un vero scetticismo in Pascal. A tali studi (dei quali faremo cenno più avanti, nella *Storia della critica*), in questa sede rinviamo.

7. A spiegare la critica di Pascal alla filosofia e il suo rifiuto, in particolare, di utilizzare la filosofia (la metafisica soprattutto) ai fini apologetici, può concorrere la considerazione, oltre che della sfiducia nelle capacità della ragione, della formazione di Pascal,

dell'ambiente culturale e scientifico da lui frequentato, e dell'*habitus* in lui formatosi [12].

Concretamente, la filosofia (a parte quella che sopprimeva se stessa — « pirroniana » — e lo stoicismo) era ai suoi occhi la filosofia cartesiana, e quella scolastica (direttamente conosciuta la prima; conosciuta alla lontana, solo nelle sue applicazioni alla filosofia della natura — *alias* fisica — ed alle concrete questioni di morale, la seconda): filosofie che gli apparivano procedere deduttivamente, partendo da principi che erano troppo spesso definizioni nominali (si ricordi quanto detto nel primo capitolo), o presupposti non giustificati. Ad essi, Pascal oppone il suo spirito di scienziato sperimentale, e di matematico rigoroso. Il suo contatto con la filosofia avviene partendo da un atteggiamento che è già tutto sperimentale, tutto fatti, concretezza, individualità. Il successivo incontro con il giansenismo gli dà vivissimo il senso del peccato originale. Dall'incontro tra lo spirito positivo, sperimentale, con l'insegnamento giansenistico, nasce il metodo della apologetica pascaliana: non dimostrazioni partenti da astrattissimi principi, per approdare a Dio, alla immortalità, e via; ma rilevazione concretissima di ciò che *di fatto* è l'uomo; e l'uomo di fatto risulta proprio quello che il dogma del peccato originale insegna. Approdo quindi a Dio per via *storica* (sono le prove fattuali, i miracoli, le profezie, ecc. che provano Gesù Cristo — uomo storicamente comparso in un dato tempo — come Dio, non le prove della metafisica).

Bisogna che Dio si riveli all'uomo, gli vada incontro, attraverso Gesù Cristo, perché l'uomo lo conosca; e questo deve avvenire attraverso la rivelazione *storica*, ed attraverso la commozione del cuore, la sollecitazione, per la via della grazia, della volontà.

[12] Per il momento, non affronteremo il problema per quanto riguarda la morale.



La pura ragione, dato il peccato di Adamo, non vi saprebbe approdare e, se vi approdasse, cadrebbe in orgoglio. Ciò che è dato all'uomo non è l'astratto speculare nell'universale — la ragione non è più da tanto, nell'uomo decaduto — ma il riflettere sui fatti della storia — su quelli della storia del popolo ebreo, fino a Gesù ed oltre, su quelli della chiesa e, anzitutto, sullo stesso stato dell'uomo nella sua realtà concreta —, riflessione che ognuno può per proprio conto fare, anche senza aiuto dei filosofi.

Mentalità concreta, di origine scientifica, ed agostinismo e giansenismo (per il peccato originale) operano strettamente congiunti, in Pascal. Ci pare che il riconoscimento di questa unione possa aiutare a capire Pascal (più, forse, di quella avanzata dal Mesnard, quando vede nell'incontro tra l'agostinismo ed il giansenismo proprio dell'uomo di scienza (una sorta di rigorismo deduttivo) ciò che fa l'originalità di Pascal nell'ambito dei port-royalisti) [13].

8. I problemi che abbiamo trattato in questa ultima parte del capitolo rendono opportuno che si faccia cenno anche al rapporto tra Pascal e Descartes, rapporto indicativo, per i temi del valore — in Pascal — della scienza, e della ragione in metafisica.

Pascal rifiuta, di Cartesio, il razionalismo, il disinteresse per il soprannaturale, la fiducia eccessiva nella ragione in campo fisico, la passione per le scienze; ma egli riconosce, con Cartesio, la possibilità di un

[13] Associandosi alla Russier, il Mesnard osserva: « Pascal spinge la dottrina di Port Royal fino alle sue estreme conseguenze: con la sua negazione delle figure, con la sua concezione della storia, così come con la sua negazione del valore razionale delle prove razionali dell'esistenza di Dio, egli si rivela più audace di tutti i suoi amici » (J. Mesnard, *op. cit.*, p. 178). D'accordo sul peso dell'agostinismo, non possiamo per altro verso dimenticare le oscillazioni, che abbiamo in parte appena richiamato, presenti in Pascal, le quali non sembrano autorizzare una diagnosi di geometrismo inteso come *habitus* di coerenza deduttiva.

certo livello di conoscenza, in fisica. Con Port-Royal, Pascal pensa su questo punto, per buona parte, come Cartesio; il quale Cartesio è sì « inutile e incerto » (fr. 78), ma ha pur visto giustamente che l'universo si costituisce « par figure et mouvement » (fr. 79). E nello stesso frammento Pascal aggiunge: dire *quali* figure, *quali* movimenti, e « comporre la macchina, questo è ridicolo. Perché è inutile e incerto e penoso. E, quand'anche fosse vero, noi stimiamo che tutta la filosofia non valga un'ora di pena ».

Qui sembra comparire una contrapposizione: Pascal concede a Descartes lo schema meccanicistico dell'universo (e perciò il rifiuto della ricerca della finalità nella natura, delle forme sostanziali) ma rifiuta la deduzione concreta delle forme determinate del meccanismo naturale.

Opposizione al procedimento deduttivistico (dalla metafisica alla fisica), che sarebbe proprio di Descartes? In genere, si pensa così, da parte degli interpreti. Ma non si deve trascurare quanto osserva e documenta il Laporte: Descartes non sarebbe un deduttivista-apriorista, per la scienza fisica; la divergenza reale tra Pascal e Descartes riguarderebbe quindi, solo, per questo punto, l'opportunità o meno — ai generali fini umani — di impegnarsi nella ricerca scientifica [14].

È indubbio in ogni caso che, su di un piano più generale, Pascal rimprovera a Cartesio — pur non usando il termine — la tendenza verso il deismo; il fr. 77 è chiaro, in proposito: « Non posso perdonare a Descartes. Avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi dal fargli dare un colpetto per mettere in movimento il mondo: dopo di che, non sa che farsi di lui ».

Il Saisset [15] ritiene ingiusta questa accusa, mossa

[14] J. Laporte, *op. cit.*, pp. 99-103.
[15] E. Saisset, *Le scepticisme: Oenésidème, Pascal, Kant*, Paris 1865, pp. 261-77.



a Cartesio, di aver ridotto Dio a semplice *Deus ex machina*. Cartesio, osserva il Saisset, ha voluto escludere le cause finali, le forme sostanziali, le ipotesi metafisiche, *dalla fisica*, ma non da ogni dominio; Pascal stesso, d'altronde, abbandona ad un certo punto l'*horror vacui*, ed accetta, con i port-royalisti, il meccanicismo; non si capisce, quindi, per il Saisset, perché Pascal rimproveri a Cartesio di aver voluto anche in particolare spiegare il mondo meccanicisticamente. D'altro canto, aggiunge il Saisset, Cartesio, con la sua definizione di sostanza, con il ricorso a Dio per la veracità delle idee, accentua la centralità di Dio, e svaluta le creature: non è perciò vero che *Descartes veuille se passer de Dieu*; al contrario, Cartesio è profondamente religioso. Egli sarebbe inutile perché ha rifiutato le cause finali, indebolendo così la convinzione della saggezza divina? No, egli ha escluso le cause finali dalla fisica, ma non dalla metafisica. Cartesio ha certo detto che Dio, una volta creato il mondo, comunica una quantità fissa di movimento alla materia, e pone leggi permanenti inderogabili della natura; la sua concezione, perciò, certo non ammette miracoli; ma Dio è pur creatore, per Cartesio, e centro dell'universo. Il fatto è, però (va osservato) che per Pascal senza miracoli, senza profezie, senza storia miracolosa, non c'è cristianesimo: la religione naturale è per Pascal assolutamente inadeguata, per la salvezza; ed in questo senso Cartesio dovette apparirgli legittimamente come inutile.

Valido ci sembra piuttosto quanto osserva il Serini [16]: Pascal mette al centro delle sue meditazioni l'uomo, l'io, così come aveva fatto Cartesio.

[16] P. Serini, *op. cit.*, pp. 266-7. Sul legame tra Pascal e Cartesio per la riposizione della grandezza dell'uomo nel pensiero ha insistito E. Baudin, *Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, vol. I, *Pascal et Descartes*, Neuchâtel 1946. Il Chesneau (*Le Père Yves de Paris et son temps*, Paris 1946, vol. II, pp. 34-5) ha però mostrato come un analogo motivo si ritrovi in Mersenne, Silhon, Yves de

In Cartesio, però, l'io era solo punto di partenza, per poi passare a studiare il mondo; in Pascal invece si ha un impegno etico-religioso: la conoscenza di noi stessi e della nostra destinazione soprannaturale è ciò che veramente conta.

Il che non significa — aggiungiamo — che altri tipi di conoscenza siano impossibili: solo, essi sono giudicati inutili all'uomo, per quanto veramente conta per esso.

## V. « COEUR » E « ESPRIT DE FINESSE »

Rispetto ad una conoscenza determinata dell'infinito, l'uomo deve riconoscere il proprio scacco: non solo, come sostiene Laporte [1], perché la volontà umana dopo il peccato originale sarebbe corrotta, e non vorrebbe più guardare a ciò che infinitamente la trascende, trascendendo il suo egoismo, ma soprattutto perché l'uomo, privato dopo il peccato originale delle capacità infinite dello stato edenico, non ha più misura comune con l'infinito [2].

Ma all'interno dell'orizzonte mediano, quello delle cose finite, la ragione riesce a conoscere. In alcuni testi, Pascal dice anche che i primi principi sono conoscibili. Ma a questo proposito vanno fatte molte precisazioni, le quali ci portano a discorrere di alcuni

Paris, Polycarpe de la Rivière; già il Gilson aveva mostrato operante, nel XVI secolo, in Francia, una forte corrente platonizzante, che si ricollega al '400 italiano ed a Marsilio Ficino anzitutto. È a questo platonismo che va piuttosto ricollegato Pascal.

[1] J. Laporte, *art. cit.*, p. 95. Cfr. anche, per questa stessa tesi, G. Desgrippes, *Etudes sur Pascal. De l'automatisme à la foi*, Paris s. d. (ma 1936), p. 89.

[2] I fr. 223 e 233, i più indicativi sul tema finito-infinito, non fanno tanto riferimento alla volontà decaduta, quanto alla *finitezza* dell'uomo decaduto, per negare la capacità di conoscenza dell'infinito.



importanti motivi pascaliani: quello del *coeur*, quello dell'*esprit de finesse*. Incominceremo da quello del *coeur*.

1. In *De l'esprit géométrique* si dice che l'uomo arriva a « principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve » [3]; il punto di partenza per i procedimenti dimostrativi è dato in una *lumière naturelle* [4], che sembra interpretabile come una evidenza immediata.

I principi sono per Pascal colti dalla ragione, o dall'intelletto, anche in alcuni frammenti delle *Pensées*: nel fr. 283 si dice che « il cuore ha il suo ordine; *l'intelletto* ha il proprio, *che procede per principi* e dimostrazioni » (corsivo mio); nel fr. 3, si dice che il sentimento coglie l'insieme, mentre la ragione coglie i principi e gli elementi singoli.

In altri frammenti, Pascal attribuisce l'apprensione dei principi al *coeur*, o al sentimento: basti pensare al fr. 282, nel quale non solo la certezza che noi incontrastabilmente abbiamo di essere desti riposa sul *coeur*, e non su alcuna evidenza di ragione (la ragione, anzi, si avvolge qui nelle insolubili difficoltà dei « pirroniani »), ma la stessa « cognizione dei primi principi — come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri », poggia sul *coeur*, sull'istinto:

> Il cuore sente che lo spazio ha tre dimensioni e che i numeri sono infiniti; e la ragione poi dimostra che non ci sono due numeri quadrati l'uno dei quali sia doppio dell'altro. I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per differenti vie. Ed è altrettanto inutile e ridicolo che la ragione domandi al cuore prove dei suoi primi principi, per darvi il proprio consenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione un sentimento di

[3] *De l'esprit géométrique*, O.C., pp. 578-9.
[4] Ivi, p. 582.

tutte le proposizioni che essa dimostra, per indursi ad accettarle.

Qui non sembra possibile interpretare il termine *coeur* come sinonimo della *lumière naturelle*, dell'*intuitus* immediato; oltre che il termine *coeur*, compaiono infatti anche i termini ' istinto ', ' sentimento '; e il seguito del frammento toglie i dubbi: Pascal parla di « religione per sentimento del cuore », senza della quale « la fede è puramente umana, e inutile per la salvezza »: ora, ciò che fa sì che la fede sia utile per la salvezza deve essere — risulta da tutte le *Pensées* — l'orientamento della volontà, del sentire verso Dio (l'amore per Dio). È ragionevole ritenere che *coeur*, *sentiment*, in un medesimo frammento, siano usati in un medesimo senso: e quello ora esposto illumina anche l'uso del termine *coeur* nella prima parte del frammento.

Perché questo spostamento della certezza immediata, pur mantenuta, dalla *lumière naturelle* al *coeur*, per i primi principi? Il Lacombe ha cercato di rispondere alla domanda, osservando [5] che Pascal, tra *De l'esprit géométrique* e le *Pensées*, ha approfondito il concetto di *esprit de finesse*; nel periodo delle *Pensées*, inoltre, Pascal non doveva considerare più i principi così chiari come in passato. Purtroppo, va però qui rilevato, è difficile stabilire la data dei singoli frammenti delle *Pensées*; e *De l'esprit géométrique*, come già si è detto, dovrebbe appartenere al medesimo periodo delle *Pensées*, almeno al primo periodo in cui Pascal lavorava ad esse. Difficile, quindi, parlare di una svolta, da *De l'esprit* ai frammenti in cui Pascal parla di istinto dei principi. Sembra inevitabile — allo stato attuale della conoscenza della cronologia dei frammenti pascaliani — limitarsi a rilevare la diversità di posizioni in Pascal, su questo punto. Più utile può essere l'indagine sulle ragioni

[5] R. E. Lacombe, *op. cit.*, pp. 43 e 116.



che possono aver indotto Pascal a parlare di *coeur*, istinto, sentimento, per l'apprensione dei primi principi.

Istinto e sentimento — osserva il Lacombe [6] — indicano spesso una conoscenza immediata; ora, *coeur* si collega a tali parole. Il Serini, per sua parte, ritiene che alla base dell'uso di *coeur* per indicare la conoscenza dei primi principi stia una preoccupazione apologetica: il *coeur* è per Pascal essenzialmente l'organo della certezza religiosa, dell'intelligenza delle cose rivelate, della fede (« sentimento interiore di Dio »); ora, per sottolineare il carattere di certezza che un tal tipo di conoscenza di Dio (non dimostrativa) possiede, Pascal vorrebbe — usando il termine *coeur* per la conoscenza immediata dei primi principi — ricordare che anche la conoscenza di tali principi non è dimostrativa, eppure è certa, e da tutti sentita come tale; sì che non è strano che si conosca con il *coeur* anche Dio [7].

Più complessa la risposta del Laporte, che deve essere discussa. In sintesi, il Laporte osserva: il *coeur* è in Pascal la facoltà dell'infinito, colto come oggetto della nostra tensione ad esso, è coscienza della nostra aspirazione all'infinito; ora, anche i principi riguardanti i numeri, lo spazio, il tempo, derivano dalla riflessione su noi stessi [8]; e le stesse espressioni di

[6] R. E. Lacombe, *op. cit.*, pp. 43-4.

[7] P. Serini, *Pascal*, cit., pp. 241-3.

[8] « Il est vrai encore — scrive il Laporte — que le coeur arrive parfois à nous donner un sentiment de certains dogmes particuliers, voire de certaines vérités géométriques. — Mais n'est-ce pas précisément lorsque ces vérités, à force d'être vécues ou comprises, finissent, on ne sait comment, par s'incorporer à notre substance? Il est vrai enfin que le coeur sent " qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis " (fr. 282). — Mais n'oublions pas que, de par l'union de l'âme et du corps, la spatialité devient pour notre être une sorte de loi constitutive, et l'on oserait presque dire de *forme a priori.* " Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombres, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus, et appelle cela nature, nécessité, et ne

*De l'esprit géométrique*, che sembrano collegabili alla *lumière naturelle* di Cartesio, in realtà lo sono fino ad un certo punto. Anche in *De l'esprit* Pascal pone una apprensione dei principi diversa da quella puramente conoscitiva: è una apprensione che richiama il *coeur*.

Gli è che per Pascal tutto ciò che riguarda l'infinito (Dio, o i principi estremi della serie infinita delle ragioni) sfugge all'uomo decaduto, si sottrae all'evidenza; rimane solo un sentimento (non evidente), un'aspirazione a Dio, un amore dell'essenza universale (ma non ulteriormente specificato), un estrapolare all'infinito quanto sappiamo di noi stessi come realtà corporeo-spirituale.

Il *coeur* designa questo sentire che antecede la volontà ed il conoscere dispiegati, perché è amore di infinito, tensione ad esso, ma non concetto di esso, pur essendone presentimento.

Questa spiegazione del Laporte riesce persuasiva per quanto riguarda i passi nei quali Pascal parla del *coeur* in rapporto alla religione ed alla morale; non persuade però sempre, quando si riferisce al *coeur* in rapporto alla conoscenza scientifica.

È indubbio che là dove Pascal usa il termine *coeur* in rapporto alla religione, ed alla morale, il *coeur* designa un sentire, che è anche un apprendere, in qualche modo (un rivelarsi di qualcosa attraverso un sentimento dell'infinito): il *coeur* non è pura contemplazione, o constatazione passiva; esso allora implica un tendere, una inclinazione[9] (fr. 252, 284, 287 ecc.), ma è anche apprendere, scoprire, ed è insieme direzione a..., « intelligence confuse », come si esprime il Laporte. Il *coeur* non è puro volere; non è neppure un puro vedere; se si tien conto anche della dottrina saint-cyraniana (e, prima, giansenistica, e poi anche di Nicole) sul *coeur*[10], ben nota a Pascal, si può ritenere valida, per i casi in cui *coeur* è usato in senso etico-religioso, l'interpretazione di Sully-Prudhomme[11], ripresa dal Laporte, per la quale il *coeur* sarebbe la « racine commune du sentir et du connaître »[12]. Più complicate sono le cose quando ci si riferisce al *coeur* visto in contesti scientifici.

Incominciamo con il rilevare come *De l'esprit* (e anche i fr. 3 e 283 da noi ricordati) in realtà non autorizzino l'interpretazione del Laporte. Questi rileva che in Descartes c'è identità tra « l'atto con il

peut croire autre chose" (fr. 233; cfr. fr. 89). Quant à l'infinité des nombres, il est manifeste qu'elle ne se présente point au coeur sous la forme d'une série infinie qu'il contemplerait comme Platon contemple le système des idées: car nulle part, nous n'avons affaire à de véritable objets infinis; tout ce que nous connaissons, en matière d'espace et de temps, par exemple, c'est la possibilité d'une moltiplication infinie, laquelle, après tout, ne suppose autre chose que la conscience d'un pouvoir illimité de répétition (fr. 121). Ici encore, par conséquent, les connaissances du coeur se ramènent au sentiment de notre être intime et de ses capacités » (Laporte, *op. cit.*, p. 298). A dire il vero, questa ricostruzione del Laporte risulta ingegnosa, ma alquanto arbitraria: il Laporte non adduce testi pascaliani probanti (testi che, ad es., permettano di passare effettivamente dal fr. 282 al fr. 233).

[9] Cfr. Laporte, *op. cit.*, p. 296.

[10] « Si, pour Saint-Cyran et Jansénius, le *coeur* est le foyer originel d'où rayonnent à la fois *chaleur* et *lumière*, c'est de la *chaleur* que procède directement la *lumière*; c'est sur la *charité* qu'est entée la *sagesse*. Autrement dit, *intelligence et volonté* ne sont pas deux facultés ou, si l'on aime mieux, deux fonctions symétriques entre lesquelles, à un certain niveau, la vie psychique se partagerait par une sorte de bifurcation. Une vue familière aux théologiens de Port-Royal, et qu'ils empruntent aux pères de l'Eglise, est que les pensées et les " productions de l'esprit " sont à la surface de l'âme, la partie profonde de l'âme étant faite des " affections de la volonté ", en ce qu'elles ont de solide et de permanent » (J. Laporte, *art. cit.*, p. 295; cfr. anche p. 296).

[11] Sully-Prudhomme, *La vrai réligion selon Pascal*, Paris 1905.

[12] Se il sentimento ha la portata affettiva e teoretica insieme che sopra si è illustrata, appare chiaro che non lo intendeva bene Voltaire, quando obbiettava (*Remarque* XLVIII, 1734): « Il nostro ragionamento si riduce a cedere al sentimento in fatto di gusto, non in fatto di scienza ». Il sentimento pascaliano non è in realtà solo « gusto ».

quale lo spirito coglie immediatamente i principi e quello con il quale esso coglie mediatamente le conclusioni. È la medesima *lumière naturelle* che scende dagli uni agli altri. La *deductio* non è che l'*intuitus* continuato; essa si riporta logicamente — talora, in virtù di un esercizio metodico, effettivamente — all'*intuitus* » [13].

In Pascal, invece, le cose non starebbero così: per Descartes le *natures simples* sono note fino in fondo; in Pascal, no [14]; per Descartes ci sono, intorno ai principi, evidenza, chiarezza e distinzione; Pascal, anche relativamente alle verità geometriche non parla invece di *distinzione* (anche se parla di evidenza); relativamente alle prime verità geometriche, Pascal dice, nel giro dello stesso *De l'esprit*, ora che la conoscenza dei primi principi convince più, *ora* meno lo spirito, ma in ogni caso, non nella medesima maniera e misura [15]: dunque, per Pascal si tratta di facoltà diverse, là dove si parla di apprensione dei principi (sia pure per *lumière naturelle*) e dove si parla di dimostrazioni: anche in *De l'esprit* Pascal penserebbe quindi a qualcosa come il *coeur*.

Il Laporte parla di *De l'esprit*, e del fr. 282, senza fare distinzione di posizioni; ma le cose non stanno così; per quanto riguarda il fr. 282, abbiamo già visto che effettivamente l'apprensione dei primi principi è *par sentiment*; ma in *De l'esprit*, no. In *De l'esprit* non si dice che le *natures simples* non sono note fino in fondo; non si parla di distinzione, ma neppure la si esclude; la differenza di forza della convinzione tra apprensione dei primi principi e ragionamento, in *De l'esprit*, potrebbe anche essere solo data dal fatto che in un caso si ha dimostrazione, nell'altro immediatezza; comunque, nel fr. 282, dove indubbiamente *raison* e *coeur* sono facoltà diverse, Pascal dice che

[13] J. Laporte, *art. cit.*, p. 292.
[14] Ivi, p. 290.
[15] Ivi, p. 291.



c'è uguale saldezza, e certezza; dunque, la diversità di facoltà non è quella che decide la diversità di saldezza delle convinzioni.

Per *De l'esprit* (e anche per il fr. 283), non sembra si possa affermare che Pascal sostenga una apprensione emozionale dei primi principi [16].

Le differenze di posizione sussistono, in Pascal; si deve peraltro riconoscere che il termine *coeur* designa qualcosa di analogo, quando è usato a proposito di Dio, della morale e anche dei principi geometrici; ma la ragione dell'intervento del *coeur* anche in quest'ultimo caso non sembra quella voluta dal Laporte.

2. Il rifiuto del razionalismo astratto e unilaterale è compiuto da Pascal anche attraverso l'illustrazione di un modo peculiare di rapporto con la realtà (almeno, con quella umana): quello indicato con l'espressione « *esprit de finesse* ».

Delicata è la questione riguardante il carattere e l'oggetto di tale *esprit*, al quale Pascal dedica alcuni celebri frammenti (a parte l'accenno nel *Discours sur les passions de l'amour*, scritto che sembra, almeno su questo punto, pascaliano).

La descrizione dell'*esprit de finesse* è compiuta nel fr. 1, attraverso la contrapposizione all'*esprit de géométrie*. Nell'*esprit de géométrie*, dice Pascal, i

[16] Il Laporte mette insieme anche il fr. 72, ove si afferma: « Ma noi ci comportiamo con i principi che la ragione conosce per ultimi come con le cose materiali: dove chiamiamo punto invisibile quello di là dal quale i nostri sensi non percepiscono più nulla, sebbene sia divisibile all'infinito, e per sua natura [...] quelli che vengono proposti per ultimi non si reggon da sé, ma ne presuppongono altri, i quali, presupponendone a loro volta altri ancora, non ne ammettono nessuno che sia l'ultimo », e *De l'esprit*, il quale dice che la ragione non riesce a dimostrare i principi primi. Ma le posizioni sono diverse: nel fr. 72 si descrive un comportamento pragmatico (noi decidiamo di chiamare principi ultimi quelli estremi ai quali *noi* siamo capaci di arrivare); in *De l'esprit* si ha evidenza — anche se non dimostrativa — di tali principi. *De l'esprit* non può essere giudicato alla luce del fr. 72.

principi sono tangibili, ma lontani dal comune modo di pensare; se però vi si fa attenzione, li si scorgono pienamente;

nello spirito di finezza i principi sono, invece, nell'uso comune e dinanzi agli occhi di tutti. Non occorre volgere il capo o farsi violenza: basta aver buona vista, ma buona davvero, perché i principi sono così tenui e così numerosi che è quasi impossibile che non ne sfugga qualcuno. Ora, basta ometterne uno per cadere in errore: occorre, pertanto, una vista molto limpida per scorgerli tutti e una mente retta per non ragionare stortamente sopra principi noti.

I principi dell'*esprit de finesse*

si scorgono appena; si sentono più che non si vedano; è molto difficile farli sentire a chi non li senta da sé: sono cose talmente tenui e in così gran numero che occorre un senso molto perspicuo e molto delicato per sentirle e per giudicarne poi in modo retto e giusto secondo tale sentimento, senza poterle il più delle volte dimostrare con ordine rigoroso, come nella geometria, perché non se ne possiedono nella stessa maniera i principi e volerlo fare sarebbe una impresa senza fine. Bisogna cogliere la cosa di primo acchito con un solo sguardo, e non per progresso di ragionamento, almeno sino a un certo punto. E così è raro che i geometri siano spiriti fini e gli spiriti fini geometri, perché i primi vogliono trattare con metodo geometrico le cose che esigon finezza, e cadono nel ridicolo, volendo cominciare dalle definizioni e poi dai principi: metodo fuor di luogo in questa specie di ragionamento.

Il fr. 4 lega la finezza al « giudizio », e questo al sentimento, e contrappone la morale del giudizio (del sentimento) alla morale dell'intelletto, che è senza regole.

La vera eloquenza si beffa dell'eloquenza; la vera morale, della morale: ossia, la morale del giudizio si



beffa della morale dell'intelletto — che è senza regole.
Poiché al giudizio appartiene il sentimento, così come le scienze appartengono all'intelletto. La finezza è propria del giudizio, la geometria dell'intelletto.
Beffarsi della filosofia è filosofare davvero [17].

Queste affermazioni (e quelle contenute nei fr. 2 e 3, che portano varianti rispetto ai fr. 1 e 4) hanno sollevato molto interesse, ma anche molti problemi: l'*esprit de finesse* è una sorta di intuizione? o è un sentimento capace di sintetizzare molti elementi di un comportamento umano in una unità significativa? Si rivolge esso solo alla realtà umana, all'uomo nelle sue relazioni sociali?

A questa ultima interpretazione sembrerebberò portare il *Discours sur les passions* [18] e quanto in proposito dice il cavaliere di Méré, che fu con ogni probabilità l'ispiratore di Pascal, su questo tema: il de Méré scriveva infatti, in una lettera a Pascal del 1658:

vi resta ancora un'abitudine che avete preso in questa scienza, a non giudicare di alcunché se non attraverso

[17] Fr. 4. Seguo qui l'interpretazione del passo: « La morale du jugement se moque de la morale de l'esprit — qui est sans règles » proposta dal Laporte. Il Brunschvicg (nota a p. 321, in Pascal, *Pensées et Opuscules*, Paris, ultima ed. 1968) sostiene il collegamento di « qui est sans règles » con « la morale du jugement ». Ma il Laporte ritiene, con validi argomenti, che il collegamento vada effettuato con la morale dell'intelletto. Ciò per due motivi: che questo è il senso suggerito più naturalmente dall'ordine della frase; che, inoltre, questo è « le sens le plus conforme aux vues générales de Pascal, lequel n'admettrait certainement pas que la 'vraie morale' fût 'sans règles'. Au reste, dans le texte même dont nous discutons, la 'vraie morale' est rapprochée de la 'vraie éloquence'. Or la 'vraie éloquence', celle qui se fonde sur le sentiment, et qui revient à l'"Art d'agréer", a sans contredit des règles selon Pascal » (J. Laporte, *art. cit.*, pp. 266-7).

[18] Cfr. *Discours sur les passions de l'amour*, O.C., pp. 538-9.

dimostrazioni che il più delle volte sono false. Questi lunghi ragionamenti [...] vi impediscono di entrare subito in conoscenze più alte che non ingannino mai. Vi avverto anche che voi perdete in quel modo un grande vantaggio nel mondo, perché quando si ha lo spirito vivo e gli occhi fini, si rileva nell'aspetto e nell'aria delle persone che si vedono una quantità di cose che possono servire molto; e se voi domandate, come è vostro costume, a colui che sa approfittare di questa sorta di osservazioni, su quale principio esse sono fondate, forse egli vi dirà che non ne sa niente, e che non sono prove che per lui.

Nel *Discours des agréments*, inoltre, il de Méré osserva:

Per quanto riguarda le giustezze, ne trovo di due tipi, che producono sempre dei buoni effetti. L'una consiste nel vedere le cose come esse sono e senza confonderle [...] essa dipende dallo spirito e dall'intelligenza. L'altra giustezza appare nel giudicare della buona creanza, e a conoscere in certa misura fin dove si deve andare, e quando bisogna fermarsi. Quest'ultima, che viene principalmente dal gusto e dal sentimento, mi sembra meno sicura, e più difficile [19].

Qui, come si vede, l'oggetto di quello che in Pascal è l'*esprit de finesse* è manifestamente l'uomo nella sua concretezza; che lo stesso accada in Pascal, non può certo essere affermato con sicurezza sulla semplice base del fatto che la sua fonte de Méré così pensa; e nei frammenti pascaliani gli indizi sono pochi (in sostanza, si riducono al fatto che Pascal oppone le cose di *géométrie* e quelle di *finesse*: sterili, fuori d'uso, speculative, d'immaginazione le prime, nell'uso comune le seconde). Basta questo a far pensare che le cose *de finesse* sono « les choses de l'âme en tant

[19] I testi del de Méré sopra riportati sono citati sulla scorta del Brunschvicg (nota a p. 319 di Pascal, *Pensées et Opuscules*, a cura di L. Brunschvicg, cit.).



qu'elles ont trait aux relations des hommes entre eux », come vuole il Laporte? [20].

Non sembra: la concretezza, l'appartenenza all'uso comune sono forse proprie solo delle cose dell'anima? Non sembra! È però vero che è l'uomo che possiede la maggiore vicinanza all'uomo; e nelle cose dell'anima la sterilità sicuramente non ha luogo. Questo, congiunto con quanto dice il de Méré, rende plausibile l'interpretazione del Laporte, il quale sottolinea il carattere emotivo, e non teoretico puro, dell'*esprit de finesse*: questo sarebbe un sentimento, come risulta esplicitamente dal fr. 4 (« la finesse est la part du jugement »; e « le jugement est celui à qui appartient le sentiment »), e da varie affermazione del fr. 1 (i principi nelle *choses de finesse* « on les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit ») [21].

Rimane aperto un problema: in che senso la mol-

[20] J. Laporte, *op. cit.*, p. 261.

[21] Anche il fr. 3, che pur non nomina apertamente i due *esprits*, sembra confermare — contro, ad es., il Brunschvicg, il quale insiste sull'uso del termine *vue* nel fr. 3 per interpretare l'*esprit de finesse* come intuizione (Brunschvicg, nota a p. 321, in Pascal, *Pensées et Opuscules*, cit.) — l'interpretazione dell'*esprit de finesse* come sentimento (sì, Pascal parla anche di *vue*, ma precisa: « on les sent plutôt qu'on ne les voit »). Il Laporte adduce anche, a rincalzo dell'interpretazione dell'*esprit de finesse* come sentimento, il fr. 276: « Il signor di Gouffier mi diceva: " le ragioni mi vengono in mente dopo: sulle prime, una cosa mi piace o mi spiace senza che ne sappia il motivo; eppure, mi spiace per il motivo che scopro più tardi ". Ma io credo che non la cosa spiaccia per le ragioni che si trovano in un secondo tempo, bensì che queste ragioni vengano trovate solo perché la cosa spiace ». In realtà, questo frammento non sembra qui indicativo: esso si riferisce alle *valutazioni*, e non ad ogni tipo di *jugement de finesse*: questo *jugement de finesse* può anche avere ad oggetto il carattere di una persona, senza interventi dell'amore o dell'avversione. Nei casi in cui si valuta, il sentimento è spesso originario, e i motivi si scoprono dopo, dice il fr. 276; il sentimento è autosufficiente, si presenta come una spontaneità originaria: sì; ma non è detto — contro il Laporte — che questo valga anche per l'*esprit de finesse*.

teplicità di principi colti dall'*esprit de finesse* è colta in unità? In altri termini: qual è il tipo di unità che lega tali principi? Non sembra potersi trattare di un'unità di carattere logico; d'altronde, si tratta di principi che si sentono, più che non si vedano; il che significa che i principi non saranno *visti* nei loro nessi logici (questi nessi sono appunto intelligibili, non oggetto di senso). Il problema che si apre è allora questo: qual è l'unità dell'oggetto dell'*esprit de finesse*, che dal contesto dei vari frammenti pascaliani sembra costituito dal mondo dei sentimenti, dagli atteggiamenti umani e, forse, anche dalle dimensioni estetiche delle cose?

Pascal ritiene di aver individuato un modo conoscitivo autonomo rispetto a quello razionale; ne fornisce anche alcuni caratteri (nel *Discours sur les passions*: flessibilità, movimento *du dehors au dedans*, e via); questo permette di avanzare ipotesi indiziarie sul carattere dell'unità del suo oggetto; una connotazione precisa, però, non risulta possibile, perché mancano indicazioni sufficienti dirette dell'oggetto stesso (il pensiero filosofico moderno avrebbe peraltro mandato avanti indagini analoghe; basti pensare alla facoltà del giudizio in Kant).

3. Rileviamo comunque, da ultimo, come questi frammenti (1-4) — celeberrimi — rivelino un atteggiamento umanistico, aperto nei confronti delle possibilità conoscitive umane, impegnato in una comprensione positiva, senza esclusioni unilaterali, di forme diverse di conoscenza.

Abbiamo ricordato il probabile influsso del cavalier de Méré su questo punto. Qui si vorrebbe aggiungere che Pascal si rivela, su questo argomento, ed in questo giro di pensieri, più disposto a riconoscere la ricchezza delle forme di conoscenza umana di quanto non faccia il de Méré, riconosciuto in generale come moderno difensore dell'ideale umanistico dell'*honnête homme*.



Il de Méré infatti proponeva sì, anch'egli, una distinzione analoga a quella pascaliana dei due *esprits*; ma dichiarava poi la sua netta preferenza per quello che, in Pascal, si chiama *esprit de finesse*, e, scrivendo a Pascal stesso (lettera del 1658 già citata), finiva per dichiararsi negativo nei confronti dell'*esprit de géométrie*. Pascal è viceversa aperto ad entrambe le forme di *esprit*, salvo il privilegiamento della *morale du jugement* (e cioè del sentimento) rispetto alla *morale de l'esprit*, che è la morale razionale, deduttiva.

Ma anche questo privilegiamento non nega quanto ora si è rilevato sull'equilibrio di Pascal in questi frammenti; nel caso specifico della morale, infatti, fermi restando i diritti dell'*esprit de géométrie* in altri settori, si ha a che fare con l'uomo, il quale può essere colto con finezza, dal sentimento: l'autentica morale sarà quindi quella del sentimento, non quella dell'intelletto (il che, applicato alla componente fattuale — la rilevazione di cosa di fatto l'uomo è, non è facilmente negabile).

L'apertura umanistica rivelata dai frammenti 1-4 non è però confermata dal complesso delle *Pensées*; e anche questo va riconosciuto.

In particolare, avremo modo di vedere come nelle *Pensées* Pascal insista su di una incapacità dell'uomo naturale di conoscere la legge morale, spesso senza distinguere tra conoscenza razionale (incapace) e non razionale (capace): la morale del sentimento, salvata nel fr. 4, non sembra sopravvivere nel corso delle *Pensées*.

Il fr. 283 si appella sì al *coeur*, per l'impegno d'amare, e si appella all'*ordre de la charité*: ma il contesto è teologico, sì che il *coeur* appare soprannaturalmente ispirato (l'*ordre de la charité* è quello di Gesù Cristo, di s. Paolo, di s. Agostino); il fr. 277 dice sì che il *coeur* ama naturalmente l'essere universale; ma, appunto, si ferma a questo livello di *ampleur*: esso non attribuisce certo al *coeur* una apprensione determinata delle concrete leggi morali.

Troppo poco per poter vedere confermata — di contro ai numerosi frammenti nei quali ogni tipo di conoscenza naturale della morale è negato — la prospettiva del fr. 4.

### VI. LA RAGIONE E L'ESISTENZA DI DIO

1. L'uomo si riconosce un mostro incomprensibile; egli riconosce in sé i segni di una antica capacità per una vita più che umana. Questi segni debbono, secondo Pascal, restare permanentemente solo segni, senza possibilità di arrivare a ciò cui essi — vagamente — alludono, oppure questa possibilità esiste? Questa domanda rinvia, manifestamente, all'altra: può l'uomo, con le forze della sua ragione, pervenire a Dio? E se no, esistono altre vie per arrivare a lui?

Va qui rilevato che la posizione pascaliana, in proposito, non è né semplice, né chiara; il problema è tuttora aperto, e di difficile soluzione. Noi qui tenteremo di impostarlo nei suoi termini aporetici, e di indicare poi le linee di una soluzione plausibile, senza pretesa, peraltro, di arrivare ad una soluzione rigorosa, per ogni aspetto irrefragabile.

A prima vista, sembrano emergere anzitutto due prospettive antitetiche: per Pascal 1) la ragione umana non può provare l'esistenza di Dio, né conoscerne la natura; 2) la ragione umana perviene a tale prova e, almeno in parte, a tale conoscenza.

A favore della prima prospettiva stanno vari frammenti. Bisogna però, a questo proposito, distinguere tre atteggiamenti diversi. In alcuni testi, Pascal dichiara soltanto che le prove razionali dell'esistenza di Dio sono *praticamente* inefficaci per il non credente (lontane dal comune modo di pensare, astruse, appena intraviste e subito perdute: fr. 543), e, addirittura, che sono dannose per la salvezza (poggiare sulla sola ragione per arrivare alla fede, induce all'orgoglio: fr. 547, 556).



In altri testi, Pascal dichiara che il mondo prova e non prova Dio: lo prova per chi già ha la fede, per chi ha la volontà orientata verso Dio, attraverso Gesù Cristo; non lo prova per chi non si trova in questo atteggiamento, tutto incentrato sull'appoggio alla mediazione, conoscitiva e pratica, di Gesù Cristo [1].

In altri testi, invece, Pascal dichiara che la ragione umana *non può* provare l'esistenza di Dio: nel fr. 230 egli lo afferma in modo aporetico (« è incomprensibile che Dio esista e incomprensibile che non esista »); nel frammento che contiene il celebre argomento del *pari* (fr. 233) egli lo sostiene con decisione. In tale frammento Pascal, applicando manifestamente il principio per il quale solo il simile conosce il simile, osserva come noi conosciamo la natura e l'esistenza del finito perché siamo finiti ed estesi come esso, e come conosciamo anche l'esistenza dell'infinito spaziale, pur ignorandone la natura, perché esso è esteso come noi, ma non ha limiti come noi li abbiamo; ma, egli aggiunge, noi non conosciamo l'esistenza e la natura di Dio, perché Dio è inesteso e illimitato: solo per la fede ne conosciamo l'esistenza, e solo nello stato di gloria (paradiso) ne vedremo la natura.

Qui, come si vede, Pascal fonda la negazione radicale della conoscibilità per via razionale di Dio sull'analisi della natura umana, la quale, essendo radicalmente dissimile da Dio, non può conoscerlo.

È soprattutto facendo riferimento a questo testo (ma, anche, in diversi modi, agli altri richiamati) che molti studiosi hanno sostenuto la tesi per la quale Pascal negherebbe radicalmente validità alle prove razionali per l'esistenza di Dio [2].

[1] Cfr. fr. 242, 547, 556, e, pur senza riferimento diretto a Gesù, fr. 243, 244.

[2] Tra gli altri, ricorderemo V. Cousin, *Du scepticisme de Pascal*, « Revue des deux mondes », 15 dic. 1844, pp. 1027-8; A. Gory, *Les Pensées de Pascal considérées comme apologie du Christianisme et les conditions actuelles de l'apologétique*,

Esistono però altri punti nei quali si parla in senso contrario: già nel frammento del *pari*, proprio nel bel mezzo del ragionamento sopra riferito sulla conoscenza del finito e la non conoscenza di Dio, si dice: « Perciò si può benissimo conoscere che esiste Dio senza sapere che cos'è »; e si aggiunge: « forse non c'è una verità sostanziale, dacché vediamo tante cose che non sono la stessa verità? », ove sembra adombrato, molto sinteticamente, l'argomento approdante a Dio come verità eterna.

Esistono, inoltre, il fr. 469 [3], nel quale risulta esposto l'argomento *a contingentia*, in una formulazione dall'eco cartesiana, e i frammenti delle *Pensées* dedicati al deismo, nei quali si ammette che anche dei pagani hanno conosciuto Dio (ad es., fr. 556, 527). Basandosi su questi testi, e su qualche altro, il Flottes, il Vinet e, nel nostro secolo, il Baudin, il Desgrippes, il Serini, lo Chevalier [4], ed altri ancora, ritengono che Pascal, pur avendo sostenuto l'inefficacia pratica delle prove razionali di Dio, ne ammetterebbe la validità *teoretica*; più misuratamente, Julien Eymard d'Angers [5] sostiene che Pascal, anche se non utilizza di fatto le prove razionali, almeno ammette la possibilità della ragione di pervenirvi (si rinvia, ad es., ai fr. 288 e 430).

Paris 1883, pp. 24-5; J. Laporte, *art. cit.*, pp. 106-9; J. Russier, *op. cit.*, vol. I, pp. 72-83; J. Mesnard, *op. cit.*, p. 159.

[3] « Sento che era possibile ch'io non fossi: infatti, l'*io* consiste nel pensiero; quindi, io che penso non sarei esistito, se mia madre fosse stata uccisa prima che venissi animato; dunque, non sono un essere necessario. Non sono neppure eterno, né infinito; ma vedo chiaramente che nella natura c'è un essere necessario, eterno, infinito ».

[4] J. B. Flottes, *Etudes sur Pascal*, Montpellier 1846, p. 110; A. Vinet, *Etudes sur Pascal*, Lausanne 1936, pp. 125-8; E. Baudin, *La philosophie de Pascal*, Neuchâtel 1946, vol. I, *Pascal et Descartes*, pp. 99 sgg. e *passim*; G. Desgrippes, *Etudes sur Pascal. De l'automatisme à la foi* cit., pp. 82-4; P. Serini, *Pascal*, Torino 1943², p. 259; J. Chevalier, *La méthode de connaître d'après Pascal*, « Revue de Métaphysique et de Morale », 1923, p. 197, e *Pascal*, cit., p. 207.

[5] J. E. d'Angers, *op. cit.*, pp. 95-6, 170-1.



Il contrasto tra i due tipi di interpretazione resta netto e di difficile composizione, perché entrambe le « parti » si fondano su testi piuttosto precisi. Ci si può però domandare se non sia possibile, se non una piena conciliazione delle prospettive, almeno un avvicinamento tra esse, che eviti, se i testi lo consentono, di attribuire a Pascal atteggiamenti contraddittori nell'ambito dello stesso giro di pensieri, o di lasciare irrisolta, nella sua « conflittualità », la questione.

2. Intanto, si dovranno ricordare, in aggiunta ai testi pascaliani richiamati sulla scorta degli autori prima citati, anche alcuni altri punti nei quali Pascal si riferisce, più o meno apertamente, alla conoscenza razionale di Dio: sono i fr. 205, 559, 580 [6]. Questo

[6] « Quando considero la breve durata della mia vita, sommersa nell'eternità che la precede e la segue, il piccolo spazio che occupo e financo che vedo, inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano, io mi spavento e stupisco di trovarmi qui piuttosto che là, non essendoci nessuna ragione perché sia qui piuttosto che là, oggi piuttosto che domani. Chi mi ci ha messo? Per ordine e per opera di chi questo luogo e questo tempo furono destinati a me? "Memoria hospitis unius diei praetereuntis" » (fr. 205). Sembra qui rintracciabile un abbozzo di prova dell'esistenza di Dio: l'assenza di ragioni immanenti al finito, dell'esser così e non altrimenti del finito stesso, pone il problema di una ragione trascendente di tale esser così: è la traiettoria, qui non compiuta (per questo si parla di *abbozzo* di prova) dell'argomento detto *a contingentia* (non c'è nessuna ragione che io sia qui piuttosto che là; eppure, io sono qui; chi mi ci ha messo? — e cioè: qualcuno mi deve aver messo qui; e cioè: vi *deve* essere una ragione per cui io sono qui). Riportiamo anche i fr. 580 e 559: « La natura ha perfezioni per mostrare che è l'immagine di Dio, e difetti per mostrare che ne è soltanto l'immagine ». « Se nulla mai fosse apparso di Dio, questa eterna privazione sarebbe equivoca, perché potrebbe significare tanto l'assenza di qualsiasi divinità quanto che l'uomo è indegno di conoscerla. Ma il fatto che egli si manifesta qualche volta, e non sempre, toglie ogni equivoco. Se si manifesta anche una volta sola, egli è sempre; e così, si può concludere che esiste un Dio, ma che gli uomini sono indegni di lui ».

porta ad allungare un poco la lista dei testi favorevoli ad una conoscenza naturale di Dio, prima ricordata.

Ma, soprattutto, potrà essere utile tener presente una indicazione del Lacombe: Pascal è persuaso che le prove razionali non abbiano un valore *rigoroso*, capace di assicurare una certezza piena dell'esistenza di Dio; egli è però persuaso che tali prove abbiano un certo valore (si potrebbe dire: che esse siano probabili, ma non rigorosamente certe), e che esse possano essere recuperate da chi ha la fede (dono della grazia di Dio, con la cooperazione della volontà umana); costui supererà i limiti di certezza delle prove razionali, assumendo tali prove — le quali non è detto che diventino rigorose solo perché sono considerate da chi ha la fede — come prove probabili, che ora — dal punto di vista della fede — si vede quanto fosse ragionevole addurre: questo ci pare il senso della proposta del Lacombe, riesposta con parole nostre; proposta che viene obiettivamente a mettere al centro i frammenti delle *Pensées* nei quali Pascal dice che il mondo parla e non parla di Dio, e che l'uomo di buona volontà e di fede vede quanto la ragione aveva intravisto, e subito smarrito (cfr. i fr. 229, 288, 430, 557, 559, 578, 580, 581, 585, 586).

Certo, esiste il problema del fr. 233. Non risulta qui accettabile l'ipotesi per la quale Pascal, dicendo Dio inconoscibile con la ragione, si sarebbe messo solo nel punto di vista dell'incredulo [7].

Come infatti è stato da più parti rilevato, le riflessioni sull'infinito contenute nel fr. 233 rientrano nel più ampio giro di pensiero pascaliano (basti pensare al fr. 72, per tacere di altri testi [8]); la frase subito connessa con quella in esame, « con la fede conosciamo la sua esistenza, nello stato di gloria ne conosceremo la natura », indica che Pascal parla in nome proprio [9].

È però da rilevare che il frammento del *pari* è troppo isolato nel contesto delle *Pensées* (a parte qualche punto che non tocca i rilievi di fondo, peculiari del frammento), per poter dire con sicurezza che noi con esso ci troviamo di fronte al pensiero di fondo, definitivo, di Pascal [10]; la qual cosa toglie a tale frammento il peso decisivo (anche se, indubbiamente, lascia pur sempre una spina nel fianco dello studioso) che altri vorrebbe attribuirgli.

[7] È la tesi di P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, Amsterdam 1730⁴, vol. III, voce *Pascal*, di Flottes, *loc. cit.*, di Malvy, *Pascal et le problème de la croyance*, Paris 1923, p. 34, e di altri ancora. Tale idea viene sostenuta, fra l'altro, osservando che il fr. 233 ha carattere dialogico (tra Pascal e l'incredulo), e contiene tesi tra di loro contraddittorie, non attribuibili dunque tutte in proprio a Pascal.

[8] Cfr. J. Laporte, *op. cit.*, p. 108.
[9] Cfr. R. E. Lacombe, *op. cit.*, p. 203.
[10] Ivi, p. 204.



## VII. FEDE E RAGIONE

Le riflessioni pascaliane sulla grandezza e sulla miseria dell'uomo ci hanno fatto assistere ad una sorta di deduzione razionale della caduta originale dell'uomo: caduta che poi una divina Rivelazione preciserà nella sua natura, ma alla quale la semplice riflessione umana può già per proprio conto, in una certa misura, pervenire. Pascal propone anche — stiamo per vederlo — ragioni apologetiche per il cristianesimo; ragioni tradizionali nei temi di fondo, ma in più punti peculiarmente pascaliane nella loro forma, e nella tecnica del loro svolgimento.

Tutto questo sembra nettamente smentire l'interpretazione di Pascal come figura di pensatore irrazionalista, *outlaw* della filosofia (come è stato chiamato dal De Schloezer [1]).

[1] B. de Schloezer, Introduzione a L. Chestov, *Les révélations de la mort*, Paris 1923, pp. III-IV.

Ad una interpretazione non irrazionalistica sembrano però contrastare non solo la diffidenza verso la metafisica (per le dimostrazioni dell'esistenza di Dio si è peraltro già visto in che misura questo sia vero), ma anche la proposta del *pari*, della scommessa per Dio, che nasce dalla sfiducia nella ragione in teologia, e l'appello al *coeur*, per l'approdo alla fede. Sembrano contrastare con tale interpretazione anche alcuni espliciti frammenti delle *Pensées*: « La fede — si dice ad es. nel fr. 179 — è un dono di Dio. Non crediate che diciamo che è un dono del ragionamento. Le altre religioni non parlano così della fede loro: non davano, per arrivarci, se non il ragionamento, il quale non vi arriva mai ».

« La fede — rincalza il fr. 248 — è differente dalla dimostrazione: questa è umana, quella è un dono di Dio: " Justus ex fide vivit ": di quella fede che Dio stesso mette nel cuore e di cui la dimostrazione è spesso lo strumento, " fides ex auditu "; ma una tal fede è nel cuore, e fa dire non già *scio*, bensì *credo* »[2].

L'impressione che questi testi possono dare non va però accettata senza riserve.

Che la ragione non sia esclusa dalla fede, risulta infatti dai frammenti — come il famoso 267[3] — nei quali la ragione viene portata alle soglie della fede, nei quali cioè si afferma che la ragione giunge a riconoscere che la realtà umana presenta aporie che la mera ragione non sa risolvere (ancora nel caso del peccato originale: l'uomo è un mostro incomprensibile; ci deve essere stato una scarto originario in lui; ma quale esso sia stato, perché, che cosa l'uomo possa fare — o sperare — per superarlo, la ragione non sa

[2] Cfr. anche fr. 256.
[3] « Il supremo passo della ragione sta nel riconoscere che c'è un'infinità di cose che la sorpassano. È ben debole, se non giunge a riconoscerlo. Se le cose naturali la trascendono, che dire di quelle soprannaturali? » (fr. 267; cfr. anche 253, 259, 268, 269, 270, 273, 345).



dirlo; la ragione invoca una spiegazione superiore).

La ragione inoltre, si dice in un altro frammento, non contraddice « i sensi » (l'esperienza)[4].

Certo, la fede può anche essere data all'uomo senza che questi faccia nulla per arrivarci — come puro dono:

Coloro che credono senza aver letto i Testamenti, credono perché si trovano in una disposizione interiore affatto santa, e perché quel che sentono dire della nostra religione, è pienamente conforme a essa. Sentono che un Dio li ha creati; vogliono amare soltanto Dio; vogliono odiare solo se stessi. Sentono che da soli non ne hanno il potere, che da sé sono incapaci di andare a Dio e che, se Dio non viene a loro, non possono avere nessuna comunicazione con lui. E intendono dire nella nostra religione che bisogna amare solo Dio e odiare se stessi; ma che, essendo noi tutti corrotti e incapaci di Dio, Dio si è fatto uomo per unirsi a noi. Non occorre altro per convincere anime che hanno già tale disposizione nel cuore, e che conoscono il loro dovere e la loro impotenza[5].

Alla fede ci si può però preparare, ci si può persuadere che è ragionevole credere; ed allora, sembra naturale concludere che anche ciò che sorpassa (come, ad es., il mistero dell'Incarnazione) la ragione, pure può essere creduto perché si vede che è ragionevole credere in chi rivela contenuti soprannaturali. Pascal, il quale — lo abbiamo visto — pure afferma la funzione della ragione per la fede, presenta però poi la fede come un puro dono di Dio: non per alcuni uomini soltanto (come è il caso, nei fr. 284, 286, 287), ma sempre, per tutti: ricordiamo il fr. 279.

In che senso, allora, per Pascal la fede è sempre un dono? La risposta pascaliana prende qui un tono più personale (anche se, pur sempre, rimanendo sulla linea agostiniana).

[4] Cfr. fr. 265.
[5] Cfr. fr. 286 e cfr. anche fr. 284 e 287.

Se Dio, il Dio dei cristiani, non è il semplice autore delle verità geometriche o del movimento dell'universo, ma il Dio di amore, allora l'uomo non può scoprirlo, non può comprenderne la realtà se non in quanto sappia amare con un amore pieno, che cerca un oggetto d'amore infinito, amore esso stesso: si può, in altre parole, credere in Dio — nel Dio cristiano — se si ama con una apertura infinita; e questo amore non può essere che dono di Dio (essendo un amore per l'infinito, che trascende la dimensione del finito). Si crede perché si sente di amare Dio. E si ama Dio perché Dio ci fa — con la grazia — infiniti: le riflessioni sulla grandezza dell'uomo ritornano qui non più nel momento problematico, ma in quello costruttivo: con la grazia, la nostalgia della grandezza perduta cessa di essere tale, perché la grandezza diventa di nuovo realtà.

È un unico motivo quello che spiega perché con la mera ragione non si raggiungono prove adeguate di Dio (Dio parla alla volontà, non alla sola ragione), e perché le prove di credibilità del cristianesimo non danno la fede, ma portano solo al vestibolo della fede. « Il cuore, e non la ragione, sente Dio. Ecco che cos'è la fede: Dio sensibile al cuore e non alla ragione » (fr. 278).

Dio sensibile al cuore: questo è la fede, dice Pascal. Attaccamento al sensibile, incapacità di un'apertura radicale alla ragione, in Pascal, si è allora osservato. Così, il p. Brémond ha visto in questa dottrina pascaliana un residuo antropocentrico: l'attaccamento, ancora, a quanto umanamente dà maggiore certezza (lo sperimentale), il bisogno di segni sensibili, di sentire Dio per sentirsi rassicurati [6].

[6] E il Maritain ha osservato: « l'on peut se demander si son idée même de la foi, dont nous avons noté plus haut l'essentielle orthodoxie, ne fléchit pas un peu sous ce besoin de *sentir* ("Dieu sensible au coeur": s'agit-il du pur assentiment de la foi, ou d'un goût expérimental qui peut manquer, et qui n'est nullement essentiel à la foi?). Si grand qu'il soit,



Non avendo sufficiente fiducia nella capacità della ragione di arrivare a Dio — in altre parole — Pascal punterebbe su di una fede sensibile, su di una prova sperimentale di Dio, attraverso il *coeur*, che però non è di tutti; laddove la ragione, e la fede come convinzione non necessariamente sensibile, possono essere di tutti.

Noi dobbiamo rilevare che, al di là di un'esigenza di certezza sensibile (non escludibile, in un pensatore concreto e « sperimentalista » come Pascal), opera sicuramente il motivo sopra accennato: la fede implica un amore di Dio — in questo, è legata al « senso » — perché Dio è amore ed è conoscibile veramente solo in quanto tale; si pensi all'*Entretien avec M. de Sacy*, e i numerosi frammenti, alcuni dei quali da noi già citati, nei quali Pascal afferma che il vero Dio non è il Dio dei filosofi, ma il Dio che salva e che manda suo Figlio in terra, è un Dio persona, che ama l'uomo. Che cosa sia un tale Dio, lo può capire solo chi sente un amore disinteressato, ed un amore per l'infinito, più che umano: c'è bisogno, quindi, di un rapporto diretto con Dio — nell'amore, senza di cui non c'è fede, per Pascal [7] —; ma di un rapporto « sensibile » cercato per il motivo che Dio può essere colto pienamente, adeguatamente, solo nell'amore.

A questo proposito, va considerato l'influsso giansenistico (e, mediatamente, agostiniano): come ricorda il Laporte, per i giansenisti (almeno per Saint-Cyran, Arnauld, du Barcos, de Sacy) il *pius affectus*, l'amore

Pascal reste très loin des souveraines altitudes où vit la contemplation des saints. *Cum dilatasti cor meum*. Il lui a manqué un coeur dilaté » (J. Maritain, *Pascal apologiste* cit., p. 197).

[7] « D'après ces théologiens, les dogmes révélés ne sont pas pour le vrai croyant des objets à contempler comme du dehors. Aliments et de sa vie méditative et de sa vie pratique, ils sont "ruminés", "digérés" par lui au point de s'incorporer à sa substance (la première expression est de Jansénius, la seconde de Saint-Cyran) » (Laporte, *art. cit.*, p. 258; ma cfr. tutte le pp. 255-9).

di Dio è il principio stesso della fede; sono *les yeux du coeur* (Giansenio) che aprono alla fede, perché Dio è il Dio che parla alla volontà.

È dai teologi giansenisti che Pascal riprende il motivo della fede come un sentire-capire non fondato su ragionamenti, che poi si vedrà conforme a quanto si sente dire dalla Rivelazione, ma che di per sé non è illuminazione, vedere chiaro e distinto; è da loro che Pascal deriva la convinzione che la fede è meritoria se non si appoggia a prove, pur essendo vero che, in certa misura, sono possibili le prove [8].

## VIII. IL « PARI »

1. L'ordine delle *copies* che, come si è detto, dovrebbe corrispondere nelle grandi linee al disegno pascaliano dell'apologia, dopo le riflessioni sulla grandezza e miseria dell'uomo propone (al cap. XII) le considerazioni che hanno rapporto con la famosa scommessa per il Dio dei cristiani, e cioè con il *pari*.

Che funzione svolge questo celebre argomento nell'apologia pascaliana? Il suo isolamento (quasi completo) nel complesso delle *Pensées*, la mancanza, nel corso del frammento 223, che il *pari* contiene, di agganci espliciti e netti (non, però, di ogni aggancio),

[8] Il d'Angers ricorda peraltro, al di là del Saint-Cyran, il legame della prospettiva pascaliana sull'apertura a Dio attraverso il *coeur*, con la concezione del cardinale de Bérulle, il quale aveva riconosciuto nel sentimento elementi conoscitivi, e aveva sostenuto che il sentimento porta a Dio; da mistico, il Bérulle riteneva che il sentimento dell'uomo decaduto desse solo il senso di un Dio minaccioso; per arrivare ad un sentimento d'amore per Dio occorre la grazia (d'Angers, *op. cit.*, pp. 102-3, 116). Anche il cappuccino Yves de Paris, apologista di impronta umanistica, stava già su posizioni vicine a quelle che sarebbero state poi di Pascal sul tema del sentimento-conoscenza aurorale di Dio (ivi, pp. 70-2 e 109-10); risalendo ancora, si arriva a s. Francesco di Sales (ivi, p. 116), oltre che, in genere, agli altri agostiniani più antichi (ivi, p. 117).



di collegamenti dichiarati al disegno generale della apologia, pone delicati problemi in proposito.

Per rimanere, in inizio, collegati al problema del rapporto ragione-fede che abbiamo appena illustrato, incominceremo col rilevare come il *pari* non sia la risposta in termini irrazionalistici (di *pura* opzione, di pura scommessa) all'interrogativo sull'uomo che le riflessioni sulla grandezza e sulla miseria propongono. Tale esso potrebbe essere, se Pascal fosse scettico (tesi Cousin), o tragico (interpretazione Goldmann: per Pascal Dio sarebbe totalmente muto; eppure senza Dio la vita non ha senso); ma, lo abbiamo già visto, Pascal non è scettico (e, lo vedremo nei fatti, non è neppure tragico). Il *pari* non si pone come *la* risposta all'interrogativo sull'uomo. Esso è la proposta fatta a chi non crede perché persuaso che Dio non si possa dimostrare, e non persuaso, almeno fino in fondo, dalle considerazioni apologetiche tradizionali (le prove « storiche ») in favore del cristianesimo; esso, però, non esclude tali considerazioni, le quali anzi sono esplicitamente richiamate nel frammento 233; ma nel caso del *pari* tali prove sono proposte a chi già abbia scommesso, per la verifica di quanto inizialmente si sia accettato appunto per scommessa.

Vedremo in che senso questo debba essere inteso; per ora, ci limiteremo a rilevare che, in ogni caso, il *pari* non si propone come l'unica risposta della fede; inoltre, neppure per coloro che l'accettino esso esclude il successivo ricorso anche alle considerazioni apologetiche tradizionali. L'invito a *parier* non è dunque segno di fideismo, o di irrazionalismo, ma è invito a porre — per quanto dipende dall'uomo — quelle condizioni di volontà e di azione che dispongono all'amore per la verità e per Dio, e con ciò, poi, a guardare con occhio d'amore le prove storiche del cristianesimo. Per questo, noi ne discorriamo qui, dopo aver parlato della prospettiva pascaliana sulla volontà nella fede.

Gioverà, anzitutto, richiamare almeno le linee centrali di questa tanto controversa proposta pascaliana, avvertendo subito che il disordine (almeno apparente) in cui il manoscritto ci dà il testo relativo, rende ardua una sicura e precisa interpretazione della proposta stessa, in tutti i suoi aspetti.

2. Dopo aver mostrato che la ragione non può nulla decidere relativamente al problema dell'esistenza di Dio, Pascal osserva come, ciononostante, non si possa non prendere posizione su questo tema, epperciò non si possa non scommettere (anche non scommettere è uno scommettere: scommettere per la vita nel mondo, e non per Dio).

Noi siamo imbarcati, inevitabilmente; e se scommettere bisogna, sarà ragionevole considerare ciò che ci interessa meno, e optare per l'opposto.

Pesiamo il guadagno e la perdita, nel caso che scommettiate in favore dell'esistenza di Dio. Valutiamo questi due casi: se vincete, guadagnate tutto; se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, senza esitare, che egli esiste. « Ammirevole! Sì, bisogna scommettere, ma forse rischio troppo! ». Vediamo. Siccome c'è uguale probabilità di vincita e di perdita, se aveste da guadagnare solamente due vite contro una, potreste già scommettere. Ma, se ce ne fossero da guadagnare tre, *dovreste* giocare (poiché vi trovate nella necessità di farlo); e, dacché siete obbligato a giocare, sareste imprudente a non rischiare la vostra vita per guadagnarne tre in un gioco nel quale c'è uguale probabilità di vincere e di perdere. Ma qui c'è un'eternità di vita e di beatitudine. Stando così le cose, quand'anche ci fosse un'infinità di casi, di cui uno solo in vostro favore, avreste pur sempre ragione di scommettere uno per avere due; e agireste senza criterio se, essendo obbligato a giocare, rifiutaste di arrischiare una vita contro tre in un gioco in cui, su un'infinità di probabilità, ce ne fosse per voi una sola, quando ci fosse da guadagnare un'infinità di vita infinitamente beata. Ma qui c'è effettivamente una infinità di vita infinitamente beata da guadagnare, una probabilità di vincita contro un numero finito di probabilità di perdita, e quel che rischiate è qualcosa di finito. Questo tronca ogni incertezza: dovunque ci sia l'infinito, e non ci sia un'infinità di probabilità di perdere contro quella di vincere, non c'è da esitare: bisogna dar tutto [1].



È, questa, la parte centrale, decisiva del *pari*, quella in cui compare la considerazione delle diverse ipotesi sulla probabilità (non, si badi, il calcolo della probabilità, che Pascal non compie affatto) che Dio esista, e che perciò puntando su Dio si vinca.

Il fr. 233 prosegue poi con altre considerazioni importanti, cui faremo cenno più avanti. Per intanto, facciamo una prima precisazione.

Il *pari* non vuole portare l'incredulo a credere in Dio e nel cristianesimo, ad assumere un atteggiamento *teoretico* (come hanno voluto ad es. Voltaire e Condorcet). Pascal non mostra di ritenere che un atto di volontà, un'opzione possano produrre una convinzione, un atto teoretico (basta leggere le ultime righe del fr. 233); il *pari* vuol portare a scommettere per la *vita* cristiana: certo si scommette su Dio; ma sul Dio cristiano, che è fondamento di una legge e, in Cristo, via alla salvezza; il *pari* vuole indurre a scegliere di abituarsi a vivere da cristiani, di assumere l'atteggiamento che ci aprirà poi alla fede, che è dono di Dio.

Chiarito questo punto, converrà affrontare almeno le più rilevanti difficoltà di interpretazione, che il frammento del *pari* solleva.

Una prima questione è la seguente: nel frammento del *pari* i piaceri della vita che si dovrebbero mettere in gioco, sono considerati un puro nulla, o sono qualcosa? Il frammento è qui ambiguo: in inizio ed in fine esso li dà come nulla; ma nel corso dell'argomentazione li propone come un qualcosa. Si deve dire che c'è stata una svolta in Pascal, e che il

[1] Fr. 233.

frammento risulta dalla cucitura di pezzi appartenenti a periodi diversi?

È chiaro che il problema è importante: se i beni del mondo fossero nulla, l'impegno per Dio non potrebbe essere dubbio; il che, come è stato rilevato da molti, renderebbe però senza senso un discorso in termini di *scommessa*, la quale implica che si metta in rischio qualcosa.

In realtà, Pascal cerca le condizioni alle quali un *pari* in cui si sacrificano i beni di questa vita può essere vantaggioso. Se i beni di questa vita fossero niente, allora non varrebbe la pena di fare calcoli, di vedere quante sono le probabilità di vincita, e via. Se Pascal fa queste considerazioni, deve essere perché per lui i beni della vita *non* sono niente[2]. Ma allora, sorge la domanda, perché egli dice anche che essi sono niente? Il Lacombe, a questo proposito, dà una risposta plausibile: la frase finale si spiega agevolmente; Pascal sta dal punto di vista della fede vera già conquistata: ora, certo, chi sa che l'infinito è reale e conquistabile dall'uomo, vede che rispetto ad esso il finito è nulla. Ma questo è un discorso di chi sta già dall'altra sponda; prima, viceversa, non si sa se l'infinito sia reale, e se perciò il finito sia o non sia nulla. Che, poi, Pascal dica all'inizio che il finito è nulla, dipende, per Lacombe, dal fatto che Pascal commisura il finito con l'infinito, e non considera il finito in sé. Ma quando Pascal si fa a considerare l'obbiezione dell'incredulo: « e se io mettessi in gioco troppo? », considera il finito anche in sé, come esso è se l'infinito non è; ed allora, nel corso dell'argomentazione, egli assume un secondo punto di vista, per il quale il finito è *qualcosa*.

La seconda difficoltà esegetica e critica riguarda il numero delle possibilità di guadagno e delle possibilità di perdita. Pascal oscilla, nel frammento: ora

[2] R. E. Lacombe, *op. cit.*, p. 77.



dice che esse si pareggiano (1 favorevole, 1 contraria); ora — in un punto frutto di una correzione, che sta però nel cuore dell'argomentazione — che c'è una probabilità di guadagnare, ed un numero finito (che non viene peraltro ulteriormente determinato) di probabilità di perdere; ora fa anche l'ipotesi (sia pure, forse, solo come una concessione all'interlocutore) che le probabilità contrarie siano infinite, contro una sola favorevole.

In verità, questa oscillazione non può stupire: come è stato giustamente rilevato da più parti, Pascal non può arrivare al calcolo delle probabilità dell'esistenza di una realtà come il Dio dei cristiani; è naturale, quindi, che egli proponga all'incredulo le diverse ipotesi possibili, circa le *chances* favorevoli e no all'esistenza di Dio[3].

È giusto rilevare quindi, come è stato fatto da molti, che là dove Pascal dice che le probabilità sono alla pari, trasforma una ignoranza soggettiva (io non so quante siano le *chances* favorevoli e quante contrarie; per questo, le dò alla pari) in una conoscenza oggettiva.

Ma le stroncature del *pari* che si appoggiano a questo solo rilievo trascurano il fatto che Pascal considera anche l'ipotesi che le probabilità sfavorevoli siano finite, ma più di una, e addirittura infinite.

Ora, Pascal cerca di far vedere che la proposta della scommessa regge anche nell'ipotesi di *chances* sfavorevoli superiori a una, o addirittura di *chances* sfavorevoli infinite.

Pascal mette a base del suo argomento — anche se solo implicitamente — il principio che sta alla base delle sue ricerche sul gioco d'azzardo, sul problema dei *partis* (sul problema, cioè, delle parti in

[3] Noi non sappiamo quante probabilità ci siano in favore di tale esistenza, e neppure, stando nel punto di vista dell'incredulo, se Dio sia possibile.

cui dividere la somma risultante dalla messa in comune delle poste dei vari giocatori, posto che in un dato momento il gioco venga interrotto).

Il principio è, nella sua elementarità, il seguente: un gioco nel quale io ho una probabilità su due di vincere (es.: testa e croce) non è né vantaggioso né svantaggioso, se la somma che vinco è doppia della mia posta; è vantaggiosa se tale somma è più che doppia. È partendo da questa regola e dai suoi sviluppi che si può arrivare al caso nostro: se, scommettendo per Dio, avessi una probabilità su due di vincere due vite, io *potrei* scommettere o non scommettere; se vincessi tre vite, avrei interesse a scommettere. Ora, scommettendo per Dio, se vinco, vinco infinite vite; e allora se io ho una probabilità contro due di vincere, e un premio di infinite vite contro una sola vita, ho evidente interesse a giocare. Ma anche nel caso limite — che io peraltro non posso escludere — di una sola *chance* favorevole contro infinite contrarie, in Pascal c'è la risposta; l'infinità del premio infatti è per lui duplice: temporale (premio eterno) e intensiva (infinità di valore della vita paradisiaca), un'infinità orizzontale moltiplicata per una temporale; infinito per infinito, contro un semplice infinito [4]. Sembra allora chiaro, per Pascal, che conviene giocare.

Dobbiamo ora affrontare un'altra difficoltà sollevata dallo Havet. Per scommettere sul verificarsi di un evento (o sull'esistenza di qualcosa attualmente non nota) — osservava Havet [5] — bisogna sapere che, se la scommessa sarà vinta, si guadagnerà un determinato premio, di una entità precisa, confrontabile con quanto si accetta di mettere in gioco (onde vedere se scommettere o no).

[4] Seguo qui, sostanzialmente, l'interpretazione di J. Lachelier, nel suo importante saggio *Notes sur le pari de Pascal*, raccolto poi nel libro *Du fondement de l'induction*, Paris 1902⁴ (in particolare pp. 181-3).

[5] E. Havet, commento alle *Pensées* (Paris 1891, p. 266).



Ma nel caso pascaliano non è così: noi non sappiamo se paradiso e inferno siano reali; anche il premio, in altre parole, è oggetto di scommessa, e non solo il verificarsi — la verità, qui — dell'evento su cui si scommette.

Ora, come si può scommettere — rinunciando a qualcosa di certo — senza neppure sapere se — vincendo — si avrà un premio? Va anche aggiunto — come già si è ricordato — che potrebbe anche darsi che Dio fosse addirittura impossibile, e che perciò non si desse nessuna *chance* favorevole alla esistenza di Dio; data l'ignoranza in proposito dell'incredulo, come sarebbe possibile, per lui, la scommessa? [6].

A queste obbiezioni è però possibile trovare nella logica del ragionamento di Pascal una risposta. È vero — stando almeno nel punto di vista dell'incredulo — che non si vede se Dio sia possibile. Ma è pur vero che si vede che è possibile che egli sia possibile (e reale), così come è possibile che non sia possibile. Si può quindi rischiare per l'esistenza di Dio, con un rischio nel quale è inglobato e che Dio non sia e, addirittura, che neppure egli sia possibile (e, se non è, che neppure, ovviamente, premi).

Se si sapesse che Dio è impossibile, neppure si scommetterebbe, ma anche se si sapesse che Dio non esiste, non si scommetterebbe; se si può rischiare per l'esistenza di Dio, in quanto non è nota la non esistenza, si può, insieme, rischiare per la possibilità di Dio, anche se essa non è nota, posto — si intende — che non sia nota l'impossibilità.

[6] Laplace aveva osservato — nell'*Essai philosophique sur les probabilités* (1814) — che conta poco che il guadagno sia infinito, se la *chance* di guadagno è infinitamente piccola o nulla. Va tenuto però presente che Pascal ragiona stando nella prospettiva per la quale non si sa se le *chances* siano nulle; egli non sta nel punto di vista di chi ritenga di sapere che Dio è impossibile. Il frammento si apre osservando che non si può sapere — con la pura ragione naturale — né che Dio è né che Dio non è.

3. Abbiamo accennato ad alcune difficoltà sollevate dal *pari*; esse non sono certo le uniche.

Intorno al *pari* si sono infatti accese discussioni vivaci già a partire dal tardo 1600, che hanno investito tutti i passaggi del celebre fr. 233. Noi abbiamo ricordato solo le difficoltà che fanno più diretto riferimento alle incertezze obbiettive del testo, alle sue oscillazioni, e le abbiamo sia pur brevemente discusse, perché con tali difficoltà si sta sul piano, anzitutto, della interpretazione della mente di Pascal. Non esponiamo le altre obbiezioni (proponibilità del *pari* anche per altre religioni — Diderot, Condorcet e altri — immoralità, basso utilitarismo della proposta pascaliana — Havet, e molti altri — ecc.), che ci porterebbero su di un terreno più direttamente teoretico. Accenneremo solo ancora, in questa sede, ad un problema, quello del rapporto tra il *pari* ed il disegno generale dell'*Apologia*.

Il *pari* sembra in concorrenza con il piano della *Apologia,* che è un piano di prove (storiche, ma pur sempre prove) e di riflessioni sulla natura umana, atte a portare alla credenza nel cristianesimo; ora, il *pari* vuol condurre alla fede (o alle soglie della fede) saltando a piè pari ogni prova o riflessione, per mezzo della semplice scommessa. Sembra, quindi, che esso sia estraneo all'*Apologia,* ed addirittura in concorrenza con essa. Così, in effetti, hanno concluso vari studiosi.

Non è possibile, qui, discutere con l'ampiezza necessaria questo problema. Si faranno solo alcune considerazioni.

Se il *pari* volesse portare *direttamente* a credere (si decide, per un puro atto volitivo, di credere), allora, indubbiamente, esso sarebbe in concorrenza con l'*Apologia,* almeno nel suo disegno di fondo. In questo caso, infatti, il *pari* vorrebbe produrre un risultato che l'*Apologia* intende produrre per altra via, ben diversa da quella che il *pari* percorre.

Ma se, come in realtà è vero (e lo si è ricordato)



il *pari* non serve a produrre direttamente la credenza, allora esso risulta, certo, estraneo alla linea centrale dell'*Apologia,* ma non necessariamente del tutto estraneo; al contrario, risulta integrabile con essa.

Il *pari* deve servire a mettere in una condizione favorevole alla recezione della fede, portando a compiere gli atti della vita cristiana (*plier la machine!*) che, ripetuti, producono un atteggiamento della volontà disponibile ai valori cristiani, e alle prove storiche del cristianesimo esplicitamente richiamate nella seconda parte del fr. 233, ed alla comprensione (che non è solo intellettiva, ma affettivo-intellettiva) del Dio-amore, di Gesù Cristo mediatore e salvatore[7].

Se questa è la funzione del *pari,* allora esso potrebbe essere il fattore che induce taluni uomini — quelli che non avessero trovato del tutto persuasive le considerazioni sulla ambiguità dell'uomo, sulla desiderabilità del cristianesimo, e via — ad impegnarsi — ora per scommessa — nel cristianesimo. In questo caso — che ci sembra quello effettivo, in Pascal — il *pari,* pur eterogeneo al movimento delle riflessioni esistenziali e delle prove, potrebbe operare in sostituzione di tali riflessioni, per orientare all'interesse per le prove, con quell'atteggiamento che è condizione (con il concorso, si intende, della grazia) dell'accettazione delle prove stesse, e dell'acquisizione

[7] « Riconoscete almeno — dice Pascal nella parte finale del fr. 233 — che la vostra impotenza di credere proviene dalle vostre passioni, dacché la ragione vi ci porta, e tuttavia non potete credere. Adoperatevi, dunque, a convincervi non già con l'aumento delle prove di Dio, bensì mediante la diminuzione delle vostre passioni. Voi volete andare alla fede, e non ne conoscete il cammino; volete guarire dall'incredulità, e ne chiedete il rimedio: imparate da coloro che sono stati legati come voi, e che adesso scommettono tutto il loro bene: sono persone che conoscono il cammino che vorreste seguire e che sono guarite da un male da cui vorreste guarire. Seguite il metodo con cui hanno cominciato: facendo cioè ogni cosa come se credessero, prendendo l'acqua benedetta, facendo dire messe, ecc. In maniera del tutto naturale, ciò vi farà credere e vi impecorirà [vous abêtira] ».

della fede. Il *pari* potrebbe cooperare a predisporre alla fede persone che non fossero del tutto persuase dalle riflessioni esistenziali, anche se non del tutto ostili o insensibili ad esse.

Questo significa che il *pari* non è in radicale estraneità con l'*Apologia*: esso avrebbe potuto benissimo essere stato concepito da Pascal nell'àmbito del piano complessivo dell'*Apologia*, come considerazione distinta e diversa da quelle della linea principale apologetica, ma pur, anche, potenzialmente cooperante con esse.

Preme qui mettere in vista ancora un punto: se il *pari* non è necessariamente estraneo al disegno dell'*Apologia*, è pur vero che esso non è neppure collegato in modo diretto con tale disegno; fra l'altro, il frammento che lo contiene è pressoché isolato, nelle *Pensées*. Non è perciò certo possibile sostenere, come vogliono quanti (ad es. Cousin) ritengono Pascal uno scettico, che il *pari*, in quanto esprimente l'unico modo ritenuto valido da Pascal di uscire — praticamente, per opzione, rischiando — dal dubbio e dalla conseguente inerzia pratica, costituisca il centro stesso dell'*Apologia* (la quale, se così fosse, si rastremerebbe in un solo punto!).

Neppure è quindi accettabile (a parte molte altre considerazioni, che dovranno essere svolte in altra sede) la collocazione del *pari* al centro del pensiero pascaliano, fondata sul carattere *tragico* che tale pensiero possiederebbe (tesi Goldmann)[8].

[8] Non affrontiamo, qui, la questione delle fonti di Pascal, per il *pari*; su questo tema esiste ormai una abbondante letteratura, che ha indicato in parecchi autori, a partire da Arnobio, ed arrivando ad alcuni contemporanei di Pascal, anticipi più o meno lontani di vari elementi della proposta pascaliana. L'argomento di Pascal, in ogni caso, per l'introduzione delle varie ipotesi matematiche sulle *chances* favorevoli e contrarie all'esistenza di Dio, per il collegamento con le considerazioni sull'inconoscibilità razionale-dimostrativa di Dio, per il motivo dell'*abêtissement* e del rinvio successivo alle prove storiche del cristianesimo, per l'afflato religioso che progressivamente viene assumendo la pagina, è innegabilmente ben personalmente sviluppato. Per la letteratura sulle fonti del *pari*, si rinvia alla bibliografia finale.





1. Anche se insufficienti fuori della grazia per una adesione salvifica alla fede, e non rigorosamente certe, esistono per Pascal prove della religione cristiana che hanno una loro validità, e possono, se considerate con il giusto orientamento del *coeur*, portare ad una persuasione sulla verità del cristianesimo (persuasione che diventerà fede che salva, per l'intervento della grazia).

A favorire tale orientamento del *coeur* erano dirette le considerazioni sullo squilibrio dell'uomo, e la proposta del *pari*. Dobbiamo ora ricordare le prove del cristianesimo addotte da Pascal.

Va subito rilevato, peraltro, che la riflessione sulla duplicità dell'uomo ha, oltre la funzione or ora ricordata, anche una funzione diretta di prova del cristianesimo. Le varie filosofie che si sono impegnate in una riflessione sull'uomo e sul suo fine ultimo — osserva Pascal — hanno finora fallito (fr. 73, 461, 394); eppure, esse aspirano ad una verità, cui non si può rinunciare; bisogna dunque tentare ancora, riconoscendo che le diverse filosofie hanno tutte ragione e tutte torto: ragione, perché l'uomo è grandezza e miseria, epperciò è giusto l'orgoglio, ed è giusto l'abbassamento al mero livello animale (alla concupiscenza, alla volontà di dominio); torto, perché non sono giusti né il *solo* orgoglio, né il *solo* abbassamento (la miseria si coglie pensando alla grandezza, la grandezza alla miseria: fr. 416).

Quale sarà la via per il superamento della parzialità delle filosofie?

È a questo punto che Pascal porta la riflessione sull'uomo a cercare la sua integrazione, e insieme il suo superamento, nel cristianesimo.

Se l'uomo è duplice, se la ragione non può non pensare ad una caduta per spiegare questa duplicità [1], allora la vera concezione dell'uomo e dell'universo (la vera religione, se si dà vera religione) dovrà — a differenza delle unilaterali filosofie — tener conto di tale duplicità, e spiegarla con una caduta, di cui — se si tratta di religione — dovrà dare anche positiva notizia. Tale religione dovrà spiegare il paradosso dell'uomo, ed indicare anche la via per uscire da esso.

Ora, il cristianesimo dà tali risposte; anzi: solo il cristianesimo dà tali risposte: « Nessuna religione, tranne la nostra, ha insegnato che l'uomo nasce in peccato, nessuna setta di filosofi lo ha detto: nessuna, dunque, ha detto il vero. Nessuna setta né religione è sempre esistita sulla terra, tranne la religione cristiana » [2]; solo il cristianesimo, si dice nell'*Entretien avec M. de Sacy*, supera il conflitto in cui le filosofie (quella stoica, impersonata da Epitteto, e quella pirroniana, impersonata da Montaigne) cadono inevitabilmente, quando vogliono spiegare la realtà dell'uomo.

La fonte degli errori di quelle due sette — si dice nell'*Entretien* — è di non aver saputo che la condizione presente dell'uomo è diversa da quella in cui esso fu creato: dimodoché l'una, osservando alcuni segni della sua originaria grandezza e ignorandone la corruzione, ha considerato la natura umana come sana e senza bisogno di riparatore, il che la conduce al colmo della superbia; mentre l'altra, osservando la miseria presente e ignorando la dignità originaria, considera la natura come necessariamente inferma e irreparabile, il che la fa cadere nella disperazione di arrivare a un vero bene e di lì in un'estrema ignavia [...]. A causa di questi lumi imperfetti, l'uno, conoscendo i doveri dell'uomo, e ignorandone l'impotenza, si perde nella presunzione; e l'altro, conoscendone l'impotenza e non i doveri, si abbatte nell'accidia: dimodoché sembrerebbe che, essendo l'uno nella verità dove l'altro è nell'errore, unendoli insieme si costituirebbe una morale perfetta. Ma, invece di questa pace, dalla loro unione nascerebbero una guerra e una distruzione generale; perché, affermando l'uno la certezza e l'altro il dubbio, l'uno la grandezza e l'altro la debolezza dell'uomo, essi rovinano la verità altrettanto che le falsità l'uno dell'altro. Sicché non possono né sussistere da soli a causa dei loro difetti, né unirsi a causa delle loro opposizioni e, quindi, vanno in frantumi e si annientano per far posto alla verità del Vangelo. Solo questa concilia le contrarietà con un'arte affatto divina e, unendo tutto quanto è vero e scacciando tutto quanto è falso, ne fa una saggezza veramente celeste, in cui si conciliano quegli opposti, incompatibili in quelle dottrine umane. E la ragione di ciò è che quei saggi del mondo pongono gli opposti nel medesimo soggetto: l'uno attribuendo la grandezza alla natura e l'altro la debolezza a questa stessa natura, il che non può essere. Mentre la fede ci insegna a situarle in oggetti differenti: tutto quanto c'è di infermo appartenendo alla natura, tutto quanto c'è di valido appartenendo alla grazia. Ecco l'unione stupefacente e nuova che soltanto Dio poteva insegnare [3].

Il cristianesimo è *la* religione che spiega l'uomo; il cristianesimo è quindi la vera religione.

Così, partendo dall'analisi dell'uomo, Pascal arriva alla verità del cristianesimo, semplicemente esaminando il contenuto della dottrina cristiana, e vedendone la rispondenza — in esclusiva — con la realtà più profonda dell'uomo. Inutile allora prose-

[1] La ragione, per giunta, riconosce che l'uomo, essendo in drammatico conflitto con se stesso, deve odiare se stesso, e cercare « un essere veramente degno di essere amato » (fr. 468; cfr. anche fr. 492).

[2] Fr. 606. « Perché una religione sia vera, è necessario che abbia conosciuto la nostra natura. Bisogna che ne abbia conosciuto la grandezza e la miseria, e le cause dell'una e dell'altra. Chi, tranne la religione cristiana, l'ha conosciuta? » (fr. 433); cfr. anche tutto il fr. 430.

[3] *Entretien avec M. de Sacy*, trad. it. di P. Serini (Torino 1962; poi Milano 1968, da cui si cita), pp. 483-4.

guire nell'opera apologetica? O, forse, utile semmai solo per *rafforzare* la convinzione già guadagnata con la semplice riflessione prima esposta?

È un fatto che Pascal svolge poi molte altre considerazioni apologetiche, di tipo diverso — ed autonomo — rispetto a quella che passa attraverso il peccato originale. Come le considera Pascal? Integrazioni non necessarie di quella poggiante sul peccato originale, o necessario compimento di essa? Difficile rispondere: frammenti come il 433 e il 430 sembrerebbero sostenere che il cristianesimo risulta essere vero già solo perché esso è l'unico che spiega l'uomo così come esso è effettivamente. Ma la cosa non è sicurissima: « perché una religione sia vera, è necessario ecc. » del fr. 433 già da noi citato, può infatti significare sia: 1) se c'è una religione vera, perché una religione sia vera è necessario ecc., sia: 2) una religione vera non ci può non essere; ma perché una religione sia vera, è necessario...

Ora, Pascal non fa esplicitamente la seconda affermazione, né la dimostra in alcun luogo; ma è anche vero che neppure risulta che non la condivida; d'altro canto, non risulta che compia la prima affermazione.

L'insistenza sugli altri motivi apologetici, e soprattutto il fatto che nello stesso fr. 430 — che, non lo si dimentichi, è un appunto per la conferenza a Port-Royal del 1658 — Pascal, dopo aver esposto l'argomento apologetico partente dalla grandezza e miseria dell'uomo, concluda con un invito a considerare « prove convincenti alcuni segni divini », e « meraviglie e prove » che « non possiate respingere » a favore del cristianesimo, indurrebbe peraltro a propendere per l'interpretazione della ulteriore apologetica come di una integrazione necessaria di quella prima riflessione.

Se questo è il pensiero di Pascal, diventerebbe fra l'altro più facile allo stesso Pascal rispondere alle



obbiezioni[4] di chi ribatte: non è vero che il cristianesimo sia l'unica religione che parli di caduta dell'uomo, di dualità radicale della sua natura, di vocazione ad un trascendimento dell'attuale stato; il fatto che il cristianesimo spieghi il paradosso dell'uomo non basta quindi a dare una prova della verità del cristianesimo; occorrono ulteriori considerazioni. Di fatto, l'apologetica di Pascal (il quale pur ritiene, lo si è visto, che *solo* il cristianesimo dia tale spiegazione) porta ulteriori considerazioni.

Le riflessioni sul paradosso dell'uomo mantengono peraltro la loro utilità, perché servono per eliminare le religioni false per restringere il campo delle religioni che possono essere vere — tra le quali sta il cristianesimo — e per mostrare, insieme, la ragionevolezza e l'interesse umano del cristianesimo.

2. Inizieremo ora una breve esposizione delle prove storiche del cristianesimo addotte da Pascal, incominciando dai miracoli, i quali sono per il nostro una delle prove più forti (anche se non rigorosamente certe) del cristianesimo stesso[5]. Pascal è ben consa-

[4] Tali obbiezioni furono mosse a Pascal fin dal secolo XVIII. Voltaire, nella *Remarque* I (1734), già scriveva: « Questa maniera di ragionare appare falsa e pericolosa: infatti la favola di Prometeo e quella di Pandora, gli androgini di Platone e i dogmi dei Siamesi renderebbero altrettanto bene ragione di quelle apparenti contraddizioni. La religione cristiana resterebbe egualmente vera, quand'anche non se ne traessero simili conclusioni ingegnose, che servono solo a fare sfoggio di spirito. Il cristianesimo insegna soltanto la semplicità, l'umanità, la carità; volerlo ridurre alla metafisica significa farne una fonte di errori ». Cfr. anche *Remarque* LXXIX (1778). Considerazioni analoghe si trovano, tra gli studiosi del nostro secolo, in Ch. Journet, *Vérité de Pascal*, Fribourg 1951, pp. 119-31, ed in Bayet, *op. cit.*, pp. 127-34.

[5] A proposito della difesa pascaliana delle prove del cristianesimo va fatto un rilievo preliminare, che riguarda la determinazione dei bersagli polemici dell'apologetica di Pascal. È un fatto, ben rilevato, per es., da R. Pintard (*Pascal et les libertins*, cit.) che Pascal non sottopone a minuta analisi le

pevole del fatto che i miracoli vengono addotti anche dai seguaci di altre religioni, e cerca di far fronte alla difficoltà che ne deriva, per chi voglia porre i miracoli a prova apologetica del solo cristianesimo. Appare qui in tutto il suo vigore un tipico modo di procedere di Pascal: il rovesciamento del *contro* nel *pro*, l'utilizzazione cioè delle stesse difficoltà operanti contro il cristianesimo, come elementi apologetici, paradossalmente, dello stesso cristianesimo.

In questi abili rovesciamenti sta indubbiamente una delle peculiarità dell'apologetica di Pascal, per altri aspetti certo piuttosto tradizionale.

Nel fr. 817 (e considerazioni analoghe sono svolte anche nel fr. 818), Pascal affronta la difficoltà che abbiamo ricordato, da un punto di vista ancora generale, preliminare: egli cerca di far vedere che, intanto e comunque, il fatto di tali molteplici adduzioni non deve scoraggiare dal ricercare quali siano i miracoli veri.

Egli osserva, in proposito, che se la gente presta fede a molti pretesi guaritori, a pretesi medici, è perché qualche volta qualcuno di essi ha veramente guarito; altrimenti, neppure sarebbe sorta l'idea del

concrete critiche del *libertinage érudit* alla religione cristiana, e tratta in modo piuttosto generico, senza seguirle nella loro determinatezza, le varie prospettive deistiche, o comunque critiche di precisi punti della religione cristiana. Qual è la ragione di questo atteggiamento? Probabilmente, essa sta nel fatto che queste prospettive lo interessano meno di quelle del libertinismo degli *honnêtes hommes*, degli indifferenti in fatto di religione, verso i quali si rivolge la sua attenzione, e per i quali egli elabora i suoi più sentiti argomenti apologetici. Dovettero peraltro cooperare a produrre questo atteggiamento, in gioventù, anche il forte ed assorbente impegno nei lavori scientifici, e la convinzione, instillatagli dal padre, che le cose di fede si sottraggono alla ragione; in seguito, comunque, divenne prevalente la convinzione che la fede non è solo e soprattutto questione di ragione, ma anzitutto di volontà e di amore, e, quindi, l'apologetica deve rivolgersi piuttosto all'uomo concreto, che non all'uomo astrattamente ragionante.



medico; analogamente, per i miracoli, e per le molteplici religioni, proprio il fatto della molteplicità delle religioni e dei relativi miracoli (ecco il contro) dice che almeno una religione (e i relativi miracoli) deve essere vera (ecco il pro).

In secondo luogo, Pascal fa intervenire, nella considerazione dei miracoli, anche il peso della dottrina: non si possono considerare veri miracoli fatti che vadano contro una vera dottrina. *E converso*, egli aggiunge, una vera dottrina è riconoscibile dai miracoli che avvengono in suo nome: « I miracoli discernono la dottrina e la dottrina discerne i miracoli » (fr. 803).

Questa affermazione pone, come è chiaro, un grosso problema. È indubbio che un miracolo non può avvenire in appoggio di una dottrina che risulta manifestamente falsa, perché contraddicente i dati dell'esperienza, o quanto la ragione « naturale » riesca a dire su Dio (e per Pascal abbiamo visto che questo è ben poco). Ma altro è dire soltanto che la dottrina che i miracoli permettono di discernere non può contraddire l'esperienza e la « teologia naturale », altro è dire, insieme, che « i miracoli discernono la dottrina, e la dottrina discerne i miracoli ». Qui, infatti, si dice insieme che per sapere che una dottrina è vera bisogna badare ai miracoli, e che per sapere che i miracoli sono effettivamente tali bisogna badare alla dottrina (alla sua verità): sembra manifesto un circolo vizioso (ognuno dei due termini dovrebbe giustificare l'altro, ed esserne giustificato). Non si dice soltanto infatti: quella tra le dottrine che non contraddice esperienza e ragione sarà vera, che ha con sé i miracoli, ma si dice anche, *insieme*: quei miracoli che hanno con sé una dottrina vera saranno veri miracoli.

A questa difficoltà lo stesso Pascal fa cenno, nel fr. 803 e nel fr. 843, nel quale ultimo egli scrive: « Regola: bisogna giudicare la dottrina dai miracoli, bisogna giudicare i miracoli dalla dottrina. Tutto que-

sto è vero: ma non c'è contraddizione, perché bisogna distinguere i tempi » (fr. 843). Cosa significa, in questo testo, « distinguere i tempi »? Il Brunschvicg interpreta così: « quando la dottrina è sospetta, i miracoli la discernono; quando i miracoli sono equivoci, decide la dottrina »[6].

Questa interpretazione si appella manifestamente a quanto Pascal ha scritto poco prima, nel medesimo fr. 843, là dove ha distinto una dottrina non sospetta da una sospetta (dubbia e non dubbia, nella terminologia del Bruschvicg): « Quando, dunque, si vedono tutti insieme da una parte i miracoli e la dottrina non sospetta, non c'è nessuna difficoltà. Ma, quando si vedono dalla stessa parte i miracoli e la dottrina *sospetta*, allora bisogna esaminare quale delle due cose sia la più chiara. Gesù Cristo era sospetto ». Il che, se si tien conto di quanto detto prima nel medesimo frammento, su Gesù che compie miracoli pur violando il sabato, può significare: Gesù non va certo contro lo spirito del Vecchio Testamento, ma non ne rispetta pedissequamente la lettera; egli è sospetto, la sua dottrina è sospetta, perché introduce, su di una dottrina certa (il nucleo del Vecchio Testamento), qualcosa di diverso che porta il dubbio: ed allora, valgono a fugare il dubbio i miracoli di Cristo.

Esiste dunque qualcosa di non dubbio e qualcosa di dubbio (di non immediatamente chiaro) nella dottrina religiosa vera. I miracoli serviranno a scegliere la prospettiva vera nel settore discutibile, dubbio, della dottrina per altro verso non dubbia. Là dove, viceversa, siano i miracoli ad essere dubbi, sarà la dottrina non dubbia a decidere.

Questa spiegazione toglie certo via il circolo vizioso che si era individuato.

Va peraltro rilevato che Pascal, in vari frammenti, cita affermazioni scritturistiche nelle quali si pone il

[6] L. Brunschvicg, nota 1 a p. 721 di Pascal, *Pensées et Opuscules*, cit.



miracolo come criterio per la dottrina, ma non viceversa. Cristo, si dice infatti nei fr. 822, 835, 855, non poteva appellarsi alla dottrina che egli proponeva, come a prova della sua divinità, né alle profezie, perché queste si sarebbero realizzate con la sua morte e resurrezione, con la distruzione del tempio, con la diffusione del cristianesimo.

Cristo aveva dunque bisogno dei miracoli. Il che significa, tra l'altro, che la dottrina *da sola* non poteva permettere di riconoscere con sicurezza Cristo come Dio.

L'appello all'appoggio vicendevole tra dottrina e miracoli non è quindi costante in Pascal. Difficile è dire se di fatto abbiano operato in Pascal, quando scriveva i frammenti che si appoggiano *solo* ai miracoli, considerazioni analoghe a quelle da noi prima svolte, o non piuttosto considerazioni più immediate, di ordine pratico-polemico.

Può essere infatti avanzata un'altra ipotesi, a proposito di questo secondo atteggiamento pascaliano, che tenga conto del contesto nel quale i frammenti sui miracoli rientrano. Si deve cioè tener presente che i frammenti sui miracoli si legano alla polemica sulla guarigione di Marguérite Périer del 24 marzo 1656 (il miracolo della Santa Spina); tale guarigione era interpretata da Pascal (e dai giansenisti) come segno dell'approvazione divina a Port-Royal (e, perciò, anche alla polemica contro la morale dei gesuiti, allora divampante, e alle tesi sulla grazia difese dai giansenisti), ed era negata come evento miracoloso dai gesuiti (il p. Annat in testa), i quali contestavano la possibilità che Dio facesse un miracolo in favore di una dottrina erronea, come quella giansenistica.

I gesuiti non volevano accettare il miracolo della Santa Spina, celebrato dai giansenisti, dicendo che un miracolo può essere riconosciuto come tale solo se è al servizio della verità; ma i giansenisti difendevano le cinque tesi condannate dal papa; Dio non poteva quindi compiere un miracolo in loro favore.

Se un miracolo si giudica dalla dottrina al cui servizio opera (o opererebbe), allora esso diventa poi inutile, perché il miracolo ha come funzione la giustificazione di una dottrina; se questa ultima già deve essere presupposta per giudicare il miracolo, allora la dottrina sta al di qua del miracolo già riconosciuto [7].

Contro i gesuiti, si capisce che Pascal si preoccupasse perciò di sottolineare l'importanza del miracolo per la valutazione della verità della dottrina, più che dell'inverso.

Va da ultimo ricordato che Pascal dichiara sì la sua fiducia nei miracoli come strumento apologetico, ma ne fissa la portata probante al di qua del rigorosamente certo (cfr. fr. 564).

Forse sta qui una spiegazione dell'apparente conflitto operante nei frammenti pascaliani riguardanti i miracoli (ora bastano, ora no): questi danno prove, ma non prove assolutamente probanti. Senza l'intervento del cuore (e, alla radice, della grazia) non si dà, per Pascal, un assenso profondo e impegnato alla verità cristiana; quanto la ragione (applicata ai fatti storici) può dirci in proposito, mette per via, ma non dà una certezza rigorosa.

3. Il metodo consistente nel « rovesciamento continuo dal pro al contro » (fr. 328) viene utilizzato da Pascal anche a proposito dell'altro grande strumento apologetico da lui adoperato: quello delle profezie — « la più gran prova di Gesù Cristo — ed anche quella cui Dio ha provveduto di più » [8].

Pascal adduce profezie riguardanti non solo eventi della vita di Cristo (molti dei quali avrebbero potuto anche essere stati cercati e portati in essere da un semplice uomo, Gesù, che conoscesse le Scritture e

[7] Cfr. fr. 840, 846, 847, 849, 852, 854.

[8] Fr. 706. La centralità delle profezie risulta anche dal fr. 693.



si fosse persuaso di essere lui il Messia), ma anche profezie di eventi del tempo di Cristo, e di tempi antecedenti e posteriori a Cristo, dipendenti, alcuni, dalla libera volontà degli Ebrei, ed altri non dipendenti da tale libera volontà.

Gli eventi profetizzati, dipendenti dalla libera volontà degli Ebrei, avrebbero potuto essere stati costruiti *poi* dagli Ebrei che conoscevano le profezie stesse, per porre in atto le condizioni alle quali l'atteso Messia sarebbe venuto. Ma gli eventi indipendenti dalla libera volontà degli Ebrei (almeno in massima parte) non poterono essere costruiti dagli Ebrei: per questo Pascal ricorda le profezie sul potere tolto al regno di Giuda al tempo del Messia; sull'avvento di Cristo prima della seconda distruzione del tempio, sulle sconfitte che sarebbero state subìte dagli Ebrei, ed effettivamente lo furono, sulla chiamata dei Gentili, e sulla riprovazione degli Ebrei, sulla loro dispersione, pur nella sussistenza come popolo, su alcuni eventi politici nel bacino del Mediterraneo nei tempi che precedettero la venuta di Gesù, e via [9].

Il rovesciamento dal pro al contro, l'utilizzazione di argomenti a favore dell'incredulità in argomenti contro di essa, compare là dove Pascal esamina alcune delle più frequenti obiezioni sul valore delle profezie.

Le profezie hanno indubbiamente una componente che talora sembra esclusiva, la quale si riferisce a futuri premi e castighi terreni per gli Ebrei, e non già ad eventi di rilievo spirituale. Come si giustifica allora l'interpretazione di tali profezie in termini spirituali?

Nella risposta a questa domanda [10] Pascal immette un soffio di originalità in un quadro abbastanza tra-

[9] Cfr. fr. 706, 708, 709, 710, 711, 714, 722, 723, 727, 736, 783, 792, 793, 801, 802.

[10] Ci riferiamo ai fr. 571, 641, 642, 659, 675, 681, 683, 684, 685, 689, 690, 691, 692, 749, 750, 758, 760; si veda anche la lettera a Mlle de Roannez della fine d'ottobre 1656 (O.C., pp. 510-1).

dizionale: con una larga tradizione, egli dice infatti che le profezie — e, più largamente, anche molte narrazioni del Vecchio Testamento — hanno due sensi; ma egli va oltre la tradizione quando cerca di provarlo, e di dire perché Dio ha così voluto.

Particolarmente efficace è in proposito il fr. 659. Pascal applica in esso un principio che egli ha enunciato parlando del *Deus absconditus*: per intendere come duplice un discorso misterioso, o apparentemente strano, bisogna vedere, in quel discorso (o nel contesto) anche affermazioni chiare e sensate. E queste ultime devono permettere di intendere anche le altre.

Un discorso può essere riconosciuto bisenso se in esso si hanno termini equivoci che possono essere sostituiti da altri inequivoci [11].

Naturalmente, questo significa ritenere, a proposito del Vecchio Testamento, che in esso sia presente molto « buon senso » e che perciò, se in esso si riscontrano contraddizioni, queste siano superabili in una comprensione d'insieme, di cui si tratta di cogliere la chiave; chiave che Gesù e gli apostoli hanno fornito.

È affrontando il problema « perché Dio ha parlato, nel Vecchio Testamento, in modo figurato? », che emerge il rovesciamento dal pro al contro. Pascal infatti risponde: il popolo ebreo era rozzo, carnale; se il senso spirituale fosse stato manifesto, esso non

[11] Nelle promesse del V.T., scrive Pascal, « ognuno trova quel che ha in fondo al cuore: i beni temporali o i beni spirituali, Dio o le creature. Ma con questa differenza: che quanti vi cercano le creature, ve le trovano, ma con molte contraddizioni e il divieto di amarle e il comando di adorare soltanto Dio e di non amare se non lui, che poi è la stessa cosa, e che, infine, per loro non è venuto nessun Messia; laddove coloro che cercano Dio ve lo trovano senza nessuna contraddizione, con il comando di amare lui solo, e vi trovano che nel tempo predetto è venuto un Messia per dar loro i beni che chiedono » (fr. 675). Pascal esemplifica, a proposito del Vecchio Testamento (e documenta), nei fr. 571, 685, 692.



lo avrebbe saputo amare, e non avrebbe conservato i sacri libri con l'amore con il quale in effetti li ha conservati.

Ma è ovvia la obbiezione: e perché Dio ha scelto, per la sua prima Rivelazione, un popolo tanto rozzo?

Pascal non enuncia apertamente questa obbiezione, ma di fatto se la propone, là dove dice: Dio si rivelò agli ebrei rozzi, senza parlare in modo scoperto, perché volle che Gesù, quando comparve in terra, fosse visto da uomini che non erano già disposti ad accoglierlo proprio così come egli era, e nel senso in cui egli doveva essere accolto (da uomini, si direbbe, che controllassero quanto asserivano gli evangelisti, e quindi costituissero dei veri testimoni della veridicità dei racconti degli evangelisti).

Un popolo che fosse stato preparato ad accogliere il Messia spirituale, avrebbe potuto, magari inconsapevolmente, disporsi a credere come Messia anche un uomo che non lo fosse stato, ma che avesse compiuto qualche atto che potesse farlo credere (così sembra da spiegare il frammento 571).

Non così accadde con un popolo che si aspettava un Messia temporale, ed ebbe di fronte un Gesù umile e messo in croce. Ecco che qui quanto sembrava costituire una grossa difficoltà (il senso terrestre, carnale di alcune profezie) viene volto proprio in favore del valore spirituale delle profezie.

Analogo procedimento è seguito da Pascal in rapporto ad un'altra difficoltà.

Nel fr. 758 Pascal si domanda: perché Dio è stato chiaro, attraverso i profeti, sul *tempo* della venuta di Gesù, e oscuro sul *come*, e sui beni che egli avrebbe portato?

Perché, risponde Pascal, tali beni i puri di cuore li avrebbero intesi anche in mezzo ad oscurità, e i malvagi, no; onde, Dio si sarebbe rivelato solo ai buoni, e non ai malvagi. Il tempo, invece, se non veniva indicato chiaramente, ma oscuramente, non poteva essere capito da nessuno, nemmeno dai buoni.

Di qui ci si apre ad una considerazione più generale, che riguarda tutto il problema dell'oscurità delle profezie: a Pascal preme sottolineare il fatto che la Rivelazione nel suo senso spirituale parla ad uomini capaci di spiritualità e non parla ad uomini carnali (per questo la Rivelazione non parlò agli Ebrei carnali); non deve perciò fare scandalo che la Rivelazione, la quale tratta di cose spirituali, non sia chiara a tutti.

Naturalmente, Dio avrebbe potuto anche rendere chiare, *dal punto di vista intellettuale*, a tutti, anche ai carnali, le verità di fede. Ma se non lo ha fatto, è perché egli vuole che la Rivelazione parli anche alla volontà.

Caratteristica di Pascal è l'insistenza sulla perennità della religione cristiana, come segno della sua origine divina. Non è strano — egli osserva — che ci si conservi in vita piegandosi, come fanno gli stati, che per sopravvivere adattano spesso le leggi ai tempi mutati —; e ciononostante gli stati alla fine periscono (fr. 614). Ben degno di meditazione, invece, è che continui ad esistere la religione cristiana, la quale non si è mai adattata; e la religione cristiana è « la sola religione contro natura », contro il senso comune, contro i nostri piaceri (fr. 605; cfr. anche fr. 604). Che tale religione « si sia sempre mantenuta in vita, e senza mai piegarsi, questo è divino » [12].

Vale la pena, su questo tema, di approfondire un punto. Si è già visto, in precedenti frammenti, che Pascal ha affermato che la religione cristiana va incontro alla riflessione più approfondita sulla natura umana. Qui, egli sembra dire il contrario.

Contraddizione, allora, in Pascal? Non sembra. Il cristianesimo, infatti, va contro la natura umana così come essa appare alla riflessione più corrente, che è di gran lunga la più diffusa (la natura umana come insieme di passioni, egoismi, impulsi edonistici,

[12] Fr. 614. Cfr. anche fr. 610, 613, 956.



e via); esso però non va contro la natura umana considerata da un punto di vista più comprensivo, che abbracci *e* la *natura lapsa* (che è la natura così come solo la sa vedere il senso comune, il per lo più degli uomini) *e* la natura originaria, che pur sussiste, attraverso la nostalgia, come aspirazione anche nell'uomo attuale.

Ora, la forza apologetica dell'argomento pascaliano svolto nei fr. 604 e 605 sta nel mostrare come la religione cristiana, che è quella che contrasta nel modo più violento l'opinione dei più sull'uomo, è la religione più diffusa, che esiste da sempre [13], tra gli uomini, tra quegli uomini che non sanno in generale vedere che l'uomo decaduto, e non sanno capire e sentire che le esigenze di tale uomo.

Per questo, Pascal si domanda: non è straordinario che gli uomini, i quali sanno così poco riflettere sulla loro natura più profonda, si siano aperti a tale religione? Sarà, questo, frutto solo dell'agire dell'uomo?

4. L'imprescindibilità della fede per la salvezza, da un lato, ed il fatto, dall'altro, che il cristianesimo non si presenti nella sua verità con tutta evidenza, con piena chiarezza, ma velato di oscurità, propongono drammaticamente un problema: come è possibile tutto questo, se Dio è buono e giusto?

Pascal affronta con decisione questo problema, proponendo alcune delle sue riflessioni più interessanti

[13] Per Pascal — che segue s. Agostino — la religione cristiana esistette già, sia pure non esplicitata, negli Ebrei, che credettero nel Messia venturo. « Nel Messia si è creduto sempre. La tradizione di Adamo era ancora fresca in Noè e in Mosè. Più tardi, fu predetto dai Profeti, annunzianti sempre anche altre cose, il cui avverarsi, di tempo in tempo, comprovava agli uomini la verità della loro missione, e, quindi, quella delle loro promesse concernenti il Messia » (fr. 616). Si tenga presente il fr. 610, nel quale Pascal vuol mostrare che la religione degli Ebrei ha il medesimo nucleo centrale di quella cristiana.

e più vive: quelle — cui già nelle pagine precedenti si è accennato — sul *Dieu caché*.

Nei frammenti 594, 596, 598, 599 e 601 egli affronta il problema sotto questo aspetto: la Bibbia presenta molte oscurità, non meno delle altre religioni: perché accettare perciò come vera proprio la Bibbia, distinguendola come la vera dottrina rispetto alle altre?

Egli risponde a questa domanda parlando di Maometto; ma la sua risposta può valere, nei suoi termini generali, anche per le altre religioni: bisogna considerare — egli osserva — se il cristianesimo non abbia anche cose chiare; e se non ne abbia anche il musulmanesimo. Ora, le cose chiare del cristianesimo non sono ridicole, mentre quelle di Maometto lo sono. Il cristianesimo dà evidenze mirabili, si appoggia su profezie e su miracoli; Maometto, no. Nel cristianesimo, dunque, la chiarezza rende degne di rispetto le stesse oscurità; in Maometto, no.

Ma è in un altro gruppo di frammenti che Pascal, riprendendo il problema, lo sviluppa in modo più articolato, approfondendo il motivo a lui così caro del *Deus absconditus* [14]. Non è ingiusto, scrive Pascal, che Dio non si riveli a tutti: non si deve dimenticare che l'uomo è in uno stato di natura corrotta, e per colpa dell'uomo, non di Dio.

Dio dà la fede, porta chi egli vuole a vedere con chiarezza; lascia nell'oscurità chi egli vuole, senza perciò togliere qualcosa che spetti di diritto a quest'ultimo (fr. 430, 449, 566, 584, 585). La Rivelazione, d'altro canto, dichiara se stessa non accessibile a tutti senza impegno ed amore di verità. Essa, perciò, prevede proprio ciò che le si oppone come obbiezione; questa, quindi, cade (fr. 226, 573, 751).

Dio vuol disporre la volontà più che l'intelletto. Se l'uomo vedesse con chiarezza perfetta, cadrebbe

[14] Cfr. fr. 226, 349, 430, 559, 564, 566, 574, 577, 581, 585, 586, 862.



in orgoglio: per questo, Dio gli fa sentire inizialmente, anche a proposito della Rivelazione, lo stato ambiguo che è proprio dell'uomo decaduto (fr. 564, 579, 586, 589).

La Rivelazione può però essere riconosciuta con sufficiente chiarezza da chi ami la verità e sia disposto ad accettarne le conseguenze quali esse siano (fr. 430, 557, 559, 564, 578, 580).

Anzi, il fatto che la nostra religione riconosca che Dio è nascosto (mentre altre non lo riconoscono), e che essa spieghi perché lo è (ricordando il peccato originale, ecc.) è motivo apologetico a favore di essa, rispetto ad altre religioni (fr. 585).

La Rivelazione è talmente grande che è giusto che chi non vuole affaticarsi a cercarla, non la scopra (fr. 574).

Così, ancora una volta, quanto sembrava ostacolo alla accettazione della Rivelazione cristiana — l'oscurità in essa presente, il nascondersi di Dio accanto al suo farsi intravedere — viene piegato a motivo apologetico: sarebbe strano che una religione che ha come elemento essenziale del suo contenuto la colpa dell'uomo, la deviazione della sua volontà, e l'indegnità che ne consegue, fosse disponibile per tutti, senza un cambiamento della volontà.

L'oscurità del cristianesimo è ben logica, se l'uomo è, in Adamo, caduto. Ancora una volta, il peccato originale rivela tutta la sua centralità, nella riflessione pascaliana.

5. La critica storica, nel XVII secolo, non si era ancora molto sviluppata, in relazione alla Bibbia; Pascal, con i suoi frammenti sulle prove storiche del cristianesimo, e sul Vecchio Testamento, può forse essere considerato un precursore della critica biblica moderna [15]. L'essersi addentrato nelle difficoltà che

[15] Cfr. J. Lhermet, *Pascal et la Bible*, Paris 1931, pp. 426 sgg.

l'indagine storico-critica sulle Scritture comportava deve aver contribuito a portarlo ad insistere sul motivo del *Dieu caché*; forse non è sempre vero — come scrive viceversa il Lacombe [16] — che Pascal non si sia « contenté de réponses faciles et superficielles », in proposito. Come lo stesso Lacombe per altro verso rileva, alcune delle « difese » pascaliane rispetto a certe difficoltà delle Scritture sembrano più volute che convinte; ma è innegabile che, nell'insieme, Pascal non si nasconde le difficoltà: ora, la concezione di un inevitabile versante di oscurità del Dio dei cristiani appare un tentativo interessante di risposta all'ostacolo frapposto da quelle difficoltà all'accettazione del cristianesimo. Certo, tale risposta non deve essere ridotta nei termini ai quali l'aveva portata Voltaire quando, nella *Remarque* XVIII (1734) scriveva: « Voila d'étranges marques de vérité qu'apporte Pascal! Quelles autres marques a donc le mensonge? Quoi! il suffirait, pour être, de dire: *Je suis obscur, je suis inintelligible!* Il serait bien plus sensé de ne présenter aux yeux que les lumières de la foi, au lieu de ces ténèbres d'érudition » [17].

In realtà, Pascal non pretende di far valere il mistero, l'oscurità, *in ogni caso* come strumento di prova di una dottrina; egli svolge il suo discorso solo in rapporto al cristianesimo, e rileva non solo che il cristianesimo riconosce le proprie oscurità, ma anche che, per una dottrina come quella cristiana, la quale ha tra i suoi cardini la caduta dell'uomo e la deviazione della sua volontà, quell'oscurità ha senso. Si vede anzi che non potrebbe essere diversamente, relativamente alla religione che deve essere vera (e lo si riconosce anche prima di aver visto in concreto quale sia la religione vera), perché con la ragione si

[16] R. E. Lacombe, *op. cit.*, p. 216.

[17] Per un caso analogo, Voltaire osservava che noi non considereremmo certo molto sensato un avvocato che dicesse: la mia parte si contraddice; ma per chi sa intendere le cose, questa debolezza è una forza (*Remarque* XVI, 1734).



riconosce che l'uomo è decaduto, epperciò non ha diritto, ora, ad una Rivelazione data a tutti attraverso la chiarezza. Dio darà la Rivelazione a chi la vorrà ricevere, disponendo il proprio cuore; il cristianesimo è una religione che parla al cuore, non alla pura ragione [18]. Il cristianesimo, in altre parole, non si dice solo oscuro; dice anche perché lo è; e porta prove che parlano a chi vuol lasciarle parlare.

6. Pascal dedica alle prove « storiche » del cristianesimo molti dei suoi frammenti destinati all'apologia. Non deve però essere dimenticato, di fronte all'imponenza di tale serie di frammenti, che il suo metodo apologetico non mette in primo piano tali prove storiche, giudicate anzi, se lasciate a se stesse, inefficaci. Il metodo apologetico pascaliano può essere qualificato, con una espressione cara al Laberthonnière, come un metodo dell'immanenza, diverso da quello che — sempre secondo un'espressione del Laberthonnière — può essere chiamato metodo « empirico », più diffuso tra i cattolici.

Il metodo empirico — osserva il Laberthonnière [19] — considera inizialmente il fatto storico del cristianesimo come, appunto, un fatto nella storia tra tanti altri, vede che Cristo ha proposto una data dottrina, ha affermato di sé di essere figlio di Dio, ed ha convalidato la sua asserzione attraverso miracoli; accetta l'insegnamento cristiano come insegnamento divino. Questo metodo, osserva il Laberthonnière, comporta una accettazione passiva del contenuto cri-

[18] Finisce per riconoscere questa possibilità di risposta da parte di Pascal anche il Lacombe, il quale, peraltro, aveva mostrato di condividere, pur non citandola, l'obbiezione del tipo voltairiano prima esposta (cfr. R. E. Lacombe, *op. cit.*, pp. 217-8).

[19] L. Laberthonnière, *L'apologétique et la méthode de Pascal*, 1901, poi in *Essais de philosophie religieuse*, Paris 1903, pp. 193-229; a questo saggio sono ispirate le considerazioni che seguono.

stiano da parte del credente, una accettazione di esso meramente estrinseca, *du dehors*, senza che si veda il legame di quanto è dato nella Rivelazione con la vita dell'uomo, con quanto l'uomo esige.

Le singole dottrine cristiane sono accettate perché Dio le rivela: come esse rispondano a bisogni umani, non viene detto, né cercato; tali dottrine si sovrappongono dall'esterno all'uomo, al sapere umano già peraltro autonomamente costituito, alla filosofia, alla saggezza puramente umane. Non c'è fusione tra umano e rivelato, ma solo estrinseca giustapposizione.

Pascal dà vita viceversa ad un metodo di immanenza: egli parte dall'esame di ciò che di fatto, concretamente, l'uomo è, e mostra che l'uomo è in una situazione di squilibrio, che implica una caduta originaria ed invoca una redenzione; questo spinge l'uomo a cercare se non si dia una religione che positivamente confermi e determini quanto la semplice analisi dell'uomo ci ha indicato e dia una positiva risposta all'invocazione che, *du dedans*, parte verso l'infinitizzazione. L'indagine diventa — ora, ma solo ora, e non inizialmente — indagine sulle prove storiche del cristianesimo, e via.

Questo metodo mostra che il cristianesimo risponde alle esigenze interiori dell'uomo: che esso specifica quanto già l'uomo può riconoscere in sé analizzando se stesso, e dà la risposta che l'uomo si attende.

Mentre il metodo empirico rimane scoperto di fronte alla obbiezione: ma perché impegnarsi tanto, per tanto tempo, nell'esame della verità del cristianesimo, e non, piuttosto, in una (o più) delle tante altre religioni o filosofie?

L'impegno nell'indagine sul cristianesimo diventa, per i sostenitori del metodo empirico, accidentale; per chi segua Pascal, l'impegno verso il cristianesimo perde l'accidentalità, perché il cristianesimo



è quella religione, tra tutte, che va incontro proprio a quanto l'uomo già ha scoperto in sé.

È quindi ragionevole indagare anzitutto se il cristianesimo, tra le molte religioni, sia vero.

Con il metodo pascaliano, inoltre, si vede la convenienza con l'uomo delle dottrine cristiane, se ne vede il senso; senso che sfugge, per essere nascosto dalla semplice lettera, dal semplice precetto formale, per chi resti fermo al metodo empirico.

Come si vede, il metodo pascaliano non è certo espressione di una posizione fideistica; un ulteriore confronto con Cartesio è, qui, illuminante[20].

Cartesio sostiene l'autonomia della ricerca in filosofia, ma si ferma di fronte all'autorità in religione: accetta quest'ultima per fede, senza volerla penetrare nel suo senso, nel suo rispondere alle esigenze umane.

Pascal vuole invece proprio vedere la fede nel suo senso, capirla, vuol cogliere con la ragione il suo rapporto con l'uomo. Tutto il contrario, come si vede, del fideismo (oltre che, si intende, dello scetticismo).

## X. MORALE E DIRITTO DI NATURA NELLE « PENSÉES » E NEGLI SCRITTI MINORI

Le *Pensées* contengono una proposta religiosa, che ha in sé anche un'indicazione etica; tale proposta, anzi, si costituisce anche sulla base di alcune riflessioni sulle capacità (o incapacità) di vita morale dell'uomo « naturale ».

Il testo pascaliano di morale più celebre non è però dato dalle *Pensées*, ma dalle *Provinciali.* Tali lettere, scritte in anni (1656-1657) nei quali già veni-

[20] Si veda, per questo confronto, L. Laberthonnière, *op. cit.*, pp. 214-5 e 218.

vano maturando anche le *Pensées*, non rivelano punti di vista sostanzialmente differenti da quelli espressi in queste ultime.

Una differenza è da rilevare solo in rapporto ai livelli di trattazione: più attente ai problemi generali di giustificazione delle leggi morali le *Pensées*; più legate ai temi concreti di morale (oltre che alle questioni teologiche), le *Provinciali*.

Sembra quindi opportuno partire — nell'esposizione — dall'esame delle *Pensées*, che si collocano su di un piano filosoficamente più rilevante.

1. La conoscenza della legge morale, del « diritto naturale », di ciò che è naturalmente giusto, viene, nella maggior parte delle pagine pascaliane, dichiarata inattingibile dall'uomo che opera con le sue sole forze naturali (almeno, inattingibile da *questo* uomo, nel suo stato di natura *lapsa*).

È questo un punto che balza immediatamente alla vista del lettore di Pascal; meno chiare sono le ragioni di tale negazione; meno chiaro è, ancora, quanto Pascal intende là dove afferma che è la Rivelazione a dirci ciò che è giusto (fino a che punto arriva la Rivelazione, soprattutto per la regolazione etica della vita sociale? In che modo opera la grazia divina nei confronti della ragione umana che voglia indagare su ciò che è buono?).

Arduo è anche il problema del rapporto esistente, secondo Pascal, tra la legge morale naturale (sia pure fatta conoscere all'uomo, nella misura in cui lo è, dalla Rivelazione) e la legge cristiana della carità e dell'amore di Dio. Incominciamo con il cercare di chiarire le ragioni della sfiducia pascaliana nelle capacità della ragione in etica.

Pascal — lo si è ricordato — accetta il punto di vista meccanicistico sulla natura dell'universo; secondo tale punto di vista (in Pascal peraltro solo accennato), la conoscenza dei fini delle cose, delle cause finali, viene accantonata, come inattingibile; la causa



efficiente, intesa come antecedente necessario di un dato fenomeno, può essere induttivamente conosciuta; e vale la pena di compiere l'indagine induttiva, perché conoscere la causa efficiente significa conoscere il modo attraverso il quale modificare la natura (ed eventualmente l'uomo).

La ricerca delle cause efficienti « rende », dal punto di vista pratico, del dominio del mondo; la ricerca delle cause finali non « rende », ai medesimi fini di trasformazione del mondo.

Rinunciato, per ragioni epistemologiche (non si riesce a dedurre cause efficienti e cause finali determinate; non si intuiscono le essenze, i fini) ad una conoscenza dei fini; rinunciato — nei meccanicisti — alla ricerca anche su base induttiva delle cause finali (che non « rendono »), anche la conoscenza dei fini umani viene ritenuta impossibile ed inutile. Le tendenze, gli impulsi, le inclinazioni umane non rivelano nulla, per quanto riguarda una loro presunta finalità, un dover essere.

L'assunzione del punto di vista meccanicistico dovette portare anche Pascal a trovarsi sguarnito — sul piano della ragione « naturale » — rispetto alle possibilità di conoscenza dei fini della natura umana.

Pascal — va peraltro aggiunto — riprese da Montaigne (e non solo da lui) quel motivo di sfiducia nelle capacità della ragione in campo morale, il quale riposa sulla osservazione dell'incessante svariare degli uomini in tale campo — abbiamo già ricordato alcuni frammenti significativi, per questo punto.

Egli cercò di spiegare questa situazione di incertezza attraverso il peccato originale, peccato che gli sembrò — lo si è già visto — l'unico elemento capace di dar conto della situazione di frustrazione, anche conoscitiva, che appare propria dell'uomo.

La cattiva inclinazione della volontà, il peso della cattiva volontà altrui, l'intervento deviante dell'immaginazione, e via — conseguenze del peccato

originale — rendono inattingibile, *de facto*, ma non per questo meno rigidamente, la conoscenza della natura umana e della giustizia [1].

Se, in conseguenza del peccato, non può conoscere i fini umani o la giustizia, allora l'uomo non può che comportarsi secondo il calcolo delle cause efficienti, in funzione dell'utile; e l'analisi del comportamento fattuale dell'uomo lo conferma.

I rapporti interumani sono rapporti di forza, di potere, tra individui isolati, chiusi in se stessi, che badano solo al loro interesse; opera allora l'unico schema di comportamento possibile, tolta via la conoscenza della finalità: quello meccanicistico, individualistico-utilitaristico, e l'ordine che sorge su questa base non è quello morale, anche se ha una sua positività utilitaristica [2].

2. La riflessione sulla corruzione della natura umana, e lo schema meccanicistico devono avere coope-

[1] L'influsso dei port-royalisti su Pascal in proposito (in funzione delle dottrine di s. Agostino e di Giansenio) è messo in vista dal Laporte (*art. cit.*, pp. 112-6).

[2] « Si son fondate sulla concupiscenza, e si sono ricavate da essa, norme mirabili di ordine civile, di morale e di giustizia; ma, in realtà, questo laido fondo dell'uomo, questo " figmentum mali " è stato dissimulato, non già tolto via » (fr. 453); cfr. anche i fr. 451 e 455. Vanno ricordati anche i fr. 402 e 403, i quali però riprendono questo motivo dell'ordine che nasce dall'egoismo, per sottolineare la grandezza dell'uomo pur nella miseria. Essi si collocano perciò in un altro ordine di considerazioni, da noi già viste. Pascal — vorremmo aggiungere — cerca di far pervenire alla plausibilità del peccato originale partendo dalla riflessione sull'incertezza umana anche in tema di giustizia. Questo non significa che egli non sia pervenuto alle sue convinzioni sull'incapacità umana fuori della Rivelazione, di conoscere la giustizia, già proprio partendo dalla fede cristiana, e dal dogma del peccato originale. Che l'uomo, essendo decaduto, non possa più, da solo, conoscere ciò che è giusto, è pur detto da Pascal. Ma non c'è qui incoerenza rispetto all'accostamento al peccato originale per l'inversa via (dall'incertezza umana al peccato di Adamo): i due momenti possono ben essere complementari.



rato nel produrre anche un altro atteggiamento pascaliano, sul quale converrà insistere un momento.

È riscontrabile, sia nelle *Pensées*, sia in altri scritti di Pascal (come, anche, in alcune testimonianze che riguardano i suoi atteggiamenti di vita) una sorta di ultramondanismo, di rifiuto della significanza autonoma della vita in questo mondo (del valore, autonomo, almeno in parte, di *questa* vita).

Qual è la radice di questo atteggiamento? La convinzione della radicale corruzione della natura umana interviene qui indubbiamente [3]. Ma, va aggiunto, opera qui, probabilmente, anche la coerenza con il meccanicismo, e la sfiducia nella possibilità di conoscere la finalità umana.

Se la natura non ci rivela niente sul fine dell'uomo, se l'indicazione dei valori non ci può venire dall'analisi della natura umana, allora non solo è dalla Rivelazione, e non da altro, che ci può venire l'indicazione della legge, ma è vera anche un'altra cosa: non potendosi scoprire in ciò che in noi è tendenza, impulso, istinto, nulla che risulti positivo, che indichi un valore, ma solo impulsi egoistici, non si è neppure portati a *sentire* nelle tendenze, negli impulsi alcunché di positivo: tali tendenze risultano solo meccanico-individualistiche, egoistiche. Esse, stando sotto l'insegna del negativo, non rappresentano qualcosa per cui valga la pena di impegnarsi.

Pascal non avverte in esse che negatività: per questo, egli ritiene di dover proporre una fuga, o una accettazione di esse solo strumentale.

Per queste ragioni Pascal non si limita a sostenere, in quelle che forse sono le sue pagine più belle, l'imprescindibilità della verticale religiosa; egli ritiene, in più momenti, di dover negare addirit-

[3] Il d'Angers (*op. cit.*, pp. 62-5) individua nel Bérulle, agostiniano, l'antecedente diretto di Pascal per la severità della morale.

tura valore autonomo al finito, a questa vita: il mondo è solo occasione per esercitare la carità, senza che peraltro la carità appaia orientata a produrre anche valori autonomi nel mondo.

Questo atteggiamento « antimondano » non è esclusivo, in Pascal (anche qui, assistiamo a quella oscillazione che già ha costituito ragione di problemi difficili in altri punti); ma esso sembra quello prevalente.

L'esame dei testi è eloquente. L'odio di sé e l'amore di Dio sono propugnati nei frammenti 284 e 286 (e contro l'autosufficienza dell'uomo, difesa dagli stoici, si muove il frammento 361).

Importante è la lettera a Mr e a Mme Périer del 17 ottobre 1651, nella quale si riflette sul tema della morte [4].

Di contro a Socrate ed a Seneca, per i quali la morte era naturale all'uomo, e perciò irreparabile, si erge il cristianesimo, per il quale la morte è espiazione del peccato, e perciò riparabile. Se di per sé l'uomo è destinato all'immortalità, e se con la redenzione vi può arrivare, allora la morte prende un altro senso, rispetto ai pagani. L'odio della morte è naturale in Adamo prima del peccato, perché la sua vita è tutta gradita a Dio, e perciò tutta gradita all'uomo. Ma dopo il peccato, la vita umana è odiosa, e l'orrore della morte non è più giusto. Esso, certo, rimane, nonostante la corruzione della natura umana; ma ora esso è ingiusto e criminale. Ora bisogna accettare la morte come espiazione. Anzi, aggiunge Pascal, poiché dopo il peccato tutto ciò che è negli uomini è abominevole (in essi non ci sono che infelicità o piaceri abominevoli), tutta la vita del cristiano sarà sacrificio, e la gioia deriverà dal considerare tutto in Cristo. In Cristo la morte è

[4] Indicativi sono anche il frammento 471 (cui fa riscontro *La vie de Mr Pascal écrite par Mme Périer, O.C.*, pp. 26-7), e alcune pagine di *Sur la conversion du pêcheur* (*O.C.*, pp. 549-50).



l'atto supremo, centrale della sua vita, che è sacrificio continuo, e noi dobbiamo seguire Cristo. Non dobbiamo abbandonare l'amore per la vita, che Dio ci ha dato; ma tale amore deve essere amore per la retta vita, quella che giustamente Adamo amava. E poiché noi, di fatto, non viviamo la retta vita, dobbiamo amare la morte come espiazione nel mondo, che ci eviterà la morte eterna [5].

Con queste osservazioni, Pascal manifesta un pessimismo storico (relativamente cioè all'uomo che resta chiuso in questo mondo) ed un ultramondanismo, che si accompagnano però, va rilevato, ad un ottimismo escatologico: l'uomo è destinato all'immortalità, ed attraverso Cristo vi può arrivare (mentre la prospettiva di Seneca e di Socrate è ottimistica fino al limite della morte, ma poi, sotto l'apparente ottimismo, è pessimistica: la morte è naturale, e non riparabile). Pascal non sembra considerare la possibilità di un terzo atteggiamento, quello di un ottimismo escatologico, e di un non radicale pessimismo storico, che si potrebbe assumere se non si vedessero distrutti dal peccato originale *tutti* i valori mondani.

Un atteggiamento analogo a quello manifestato a proposito della morte, si può riscontrare nella *Prière pour le bon usage des maladies*, a proposito della funzione della malattia: tutto nell'uomo è male, si dice in tale scritto; solo i dolori rendono l'anima somigliante a Dio. I beni della vita sono presentati, nella *Prière*, come accettabili *solo* in quanto attraverso di essi si può servire il prossimo, per stare in penitenza al servizio di Dio [6].

[5] Lettera a Mr e Mme Périer del 17 ottobre 1651 (*O.C.*, pp. 496-7); analoghe tesi si trovano in una lettera a Mlle de Roannez del settembre 1656 (*O.C.*, pp. 507-8).

[6] *Prière pour demander a Dieu le bon usage des maladies*, O.C., pp. 605-8, 610-1. Indicativi sono anche i fr. 453, 451 e, soprattutto, 455; né va dimenticato il fr. 79, in cui si dice che tutta la filosofia non vale un'ora di pena. Alcuni

Una concezione ultramondana risulta anche dalle pagine in cui Pascal parla dell'attività politica volta a soddisfare esigenze popolari di beni legittimi: in *Sur la condition des grands*[7] si dice che questa attività politica porta alla dannazione, se ci si ferma ad essa; occorre cercare di trapassare al metodo della carità, nel quale tutti i soggetti non desiderano che i beni della carità.

Dare soddisfazione all'aspirazione ai beni del mondo, essere « re di concupiscenza » è sempre meglio che agire fondandosi sulla violenza, o sull'avarizia, e via; è agire *en honnête homme*.

Ma resta pur sempre vero, per Pascal, che una attività politica *en honnête homme* (un'attività politica *naturale* giusta) è perditrice, senza l'integrazione della carità.

Ancora altri frammenti (ad es. 219, 544, 546, 582) parlano nel senso ora delineato, e, talora, con sviluppi interessanti. Ma in questa sede basti quanto già si è riferito. È piuttosto, qui, opportuno ricordare che non in tutti i momenti Pascal mantiene fermo l'atteggiamento antimondano sopra richiamato. Laddove la sua attenzione si concentra sul peccato, sulla corruzione della natura umana, prevale tale atteggiamento; ma in altri momenti, l'atteggiamento di Pascal diventa meno drammatico. In alcuni frammenti, ad esempio, Pascal vede la realizzazione del corpo mistico compiersi già in questo mondo. Così, nel fr. 483 si dice che l'uomo deve amare se stesso solo come parte del tutto, del corpo mistico, così come la mano dovrebbe — se potesse amare — amare sé così come il corpo la ama (e cioè come parte).

episodi degli ultimi anni della vita di Pascal, narrati da Mme Périer (*Vie de Pascal*, *O.C.*, pp. 22, 26-7), ci confermano, con la testimonianza appunto della vita, questo atteggiamento pascaliano.

[7] *Trois discours sur la condition des grands, Troisième discours*, *O.C.*, p. 620.



Considerazioni del genere sono svolte in un altro gruppo di frammenti[8] nei quali l'amore di Dio è presentato anche come amore del prossimo, delle altre membra, e non già come un amore che esiga la rinuncia a se stessi.

Un riconoscimento della positività di alcuni valori (« grandezze ») naturali risulta anche dal *Second discours sur la condition des grands*[9].

Una sorta di teologia della *mimesis*, che vede nel mondo pur sempre una positività, anche se derivata, sembra abbozzata nella lettera di Blaise e Jacqueline a Mme Périer del I aprile 1648. In tale lettera si osserva che le cose che costituiscono il mondo si accontentano di una perfezione limitata, perché la perfezione del mondo è limitata; e si aggiunge che i figli di Dio devono aspirare ad una perfezione *infinita*. Ma si scrive anche che bisogna usare le immagini (il mondo) per godere di colui che esse rappresentano; si osserva inoltre che la consanguineità naturale è immagine di quella più autentica, mediata dalla grazia, e si sostiene la necessità di non fermarsi alla prima, ma non si invita neppure a negarla[10].

Né vanno dimenticati i frammenti sull'*honnêteté*, da noi già esaminati, e quelli — equilibrati — sulla virtù, polemici nei confronti del rigorismo stoico[11].

3. In ogni caso, va ribadito che per Pascal l'indicazione del fine autentico dell'uomo può venire solo dalla Rivelazione.

Sorge in proposito il problema: la ragione umana non avrà poi nessun compito, rispetto alle specificazioni del principio (o dei principi) della condotta

[8] Cfr. fr. 473, 474, 475, 476, 480, 481, 482, 483, 943.
[9] Su tale linea si collocano anche i fr. 643 e 675. Per il *Second discours*, cfr., in *O.C.*, le pp. 618-9.
[10] Lettera a Mme Périer, I aprile 1648, *O.C.*, pp. 483-6.
[11] Si pensi ai fr. 350, 351, 355, 357, 358, 360.

umana proposto dalla Rivelazione? Le specificazioni dovranno essere ricercate, tutte e sole, all'interno della Rivelazione (e dell'insegnamento della sua interprete autentica, la chiesa)?

Si deve rispondere che, fondamentalmente, Pascal pensa proprio così; ciò risulta soprattutto dalla polemica che questi conduce, nelle *Pensées*, ma soprattutto nelle *Provinciali*, contro la casistica gesuitica.

La casistica cercava di adattare ai singoli casi particolari i principi fondamentali, etico-naturali ed etico-rivelati; e si serviva a tale scopo della ragione, la quale, accertato un nuovo problema di condotta, cercava di risolverlo vedendo sotto quale legge già stabilita la condotta in questione potesse essere collocata, o se non si trattasse di una condotta che si sottraesse ai precetti generali, epperciò potesse essere adottata dal singolo in libertà, secondo una scelta meramente personale.

Pascal rifiuta nettamente questo tipo di procedimento, avendo presenti appunto i casisti gesuiti, e lo fa opponendo ai metodi della « ragione corrotta » Gesù Cristo (fr. 907), che ci ha insegnato il fine (fr. 897), dandoci come principio della morale la carità. Il frammento 668 riduce tutta la vita morale alla carità; il frammento 670 dice esplicitamente: « l'unico oggetto della Scrittura è la carità [...]. Tutto quello che non mira alla carità è figura » (cfr. anche i frammenti 672, 673 e 679). Contro le sottigliezze casistiche Pascal celebra il principio etico della carità. Questa celebrazione può però avere molti motivi. Quale di essi opera in Pascal? Una esplicita presa di posizione pascaliana in proposito non è riscontrabile.

Non sembra effettivamente operante, nonostante alcune affermazioni importanti che lo avrebbero consentito, il motivo, addotto da più filosofi, per il quale la casistica va rifiutata in quanto, lungi dal cercare di ripensare il complesso delle leggi morali determinate in funzione del caso nuovo, da tali leggi non previsto, avendo a base il principio (o il sistema dei principi) fondamentale, si limita alla considerazione delle singole leggi, prese una per una come assolute ed intoccabili, senza guardarle nel loro rapporto al fine, al principio etico fondamentale. Così facendo, la casistica si limiterebbe a vedere se il caso nuovo rientri o no nel sistema già costituito delle leggi; se esso non vi rientrasse, il casista si affretterebbe a dire che, in quel caso, il singolo individuo può fare ciò che vuole (ecco gli atti « leciti »). Chi abbia invece coscienza della necessità di ripensare ogni caso in funzione del principio etico fondamentale, vede nelle leggi già poste solo l'applicazione ad una data situazione del principio fondamentale; egli è perciò disposto a *ripensare* il sistema di tali leggi in funzione dei nuovi casi, in modo che, sempre, ogni caso sia moralmente regolato in funzione del principio base, nulla essendo lasciato all'arbitrio del singolo (non c'è il « lecito »; c'è solo il « doveroso »). A questo tipo di impostazione critica nei confronti della casistica Pascal sembra accostarsi là dove, come già si è ricordato, oppone alla casistica l'appello al principio etico, e critica l'assoggettamento servile al precetto particolare, mediale, con la dimenticanza del fine, del principio, in funzione del quale i singoli precetti vanno valutati (cfr. ad es. fr. 897).

Questo però esige anche che si riconosca una funzione alla ragione (per il ripensamento del rapporto dei singoli casi e delle singole leggi con *il* principio), ragione viceversa che, nel frammento 907, è detta drasticamente, proprio a questo proposito, corrotta. E d'altra parte, nelle *Provinciali*, che questi problemi dibattono in forma più diffusa di quanto non accada nelle *Pensées*, si contrappone alla ragione ripensatrice l'insegnamento etico-religioso delle Scritture (con le specificazioni apportate dall'insegnamento della chiesa).

La direzione dell'opposizione pascaliana alla casi-

stica sembra quindi diversa da quella sopra esposta: non la ragione, ma l'accettazione di quanto puntualmente insegnano le Scritture e la chiesa può dirci che cosa, nei singoli casi, deve essere fatto. La specificazione del principio della carità, in altri termini, è compiuta dalla stessa Rivelazione e dalla chiesa, e da esse sole. Con il che, rimangono però eticamente scoperti i casi non previsti dalle Scritture; con il che, in altre parole, rischia proprio di riprodursi l'inconveniente denunciato a proposito della casistica: là dove un'azione non risulta regolata dai precetti scritturali (o della chiesa) essa viene ad essere sottratta ad ogni disciplina morale, diventa « lecita », fattibile se il singolo lo desidera. La moralità non investe più *tutto* il campo dell'agire umano.

## XI. LE « PROVINCIALI »

1. Il discorso, nel capitolo precedente, ci ha naturalmente portato alle *Provinciali*, delle quali è ora giunto il momento di parlare con maggiore ampiezza.

Ricordiamo, anzitutto, nelle loro linee essenziali, le vicende storiche che portarono alla loro composizione, e quelle che le accompagnarono.

Le *Provinciali* debbono la loro nascita alle polemiche tra giansenisti e gesuiti sui temi della grazia e della libertà umana; solo nel corso del tempo le *Provinciali* prendono a loro oggetto i temi morali.

I gesuiti, collegandosi allo spagnolo Molina, venivano proponendo ormai da decenni una concezione teologica e religiosa che cercava di tener conto delle nuove istanze umanistiche. Per tale concezione, l'uomo manteneva la propria libertà dinanzi a Dio; il peccato originale, se aveva fatto perdere i doni soprannaturali, non aveva tolto le capacità naturali umane di conoscere il bene e di praticarlo; Dio dava a tutti una *grazia sufficiente* per agire bene e per salvarsi, alla quale l'uomo poteva peraltro resistere; dopo la



redenzione, le condizioni della salvezza dovevano essere più facili per i cristiani e l'espiazione dei peccati non era necessaria, affinché l'assoluzione producesse i suoi effetti: bastava l'attrizione (i sacramenti agivano infatti *ex opere operato*)[1].

Certo, un vivo amore di Dio era da desiderare, per la salvezza; ma per ottenere il perdono bastava un pentimento per timore dell'inferno, anche senza il rimorso di avere offeso Dio, anche senza l'*amour affectif* per lui.

La ragione aveva un suo cospicuo ruolo da giocare in teologia; le Scritture stabilivano certo i principi morali di fondo, ma le applicazioni dei principi alle diverse situazioni dovevano essere decise dagli uomini nelle diverse situazioni: i Padri avevano dato le indicazioni valide per la loro epoca; per i tempi moderni occorrevano nuovi moralisti.

Contro questo orientamento (al cui interno si davano poi peraltro differenze anche notevoli) si posero gli agostiniani seguaci (sia pure in diversa misura) di Giansenio, a partire dal Saint-Cyran, amico personale di Giansenio, e dall'Arnauld. Erano i « port-royalisti », i quali vedevano nel molinismo dei gesuiti un ritorno del pelagianesimo avversato da Agostino di Ippona, un abbandono al naturalismo, tentato per compiacere il mondo, e conquistarlo ad ogni costo.

Se l'uomo è caduto in Adamo, pensavano i giansenisti, la sua volontà è corrotta, e solo la grazia lo può riportare, dalla concupiscenza, dall'*amor sui* in cui è caduto, alla volontà del bene, all'amore del Dio salvifico; Dio avrebbe potuto lasciare nella perdizione tutti gli uomini peccatori; ma così non ha voluto; egli, attraverso il Figlio, il cui sacrificio di per sé potrebbe salvare tutti gli uomini, ne salva solo alcuni, e senza ingiustizia, perché nessun uomo dopo il peccato può pretendere alcunché da Dio;

[1] Cfr. C. Constantin, art. *Pascal* cit., col. 2104.

Dio dà a chi egli vuole la grazia efficace, la quale, senza togliere la libertà dell'uomo, sollecita talmente la volontà umana, che questa infallibilmente non resiste. Ma anche il giusto, anche colui cioè che già abbia avuto un dono di grazia, non è sicuro della perseveranza: Dio può anche rifiutare la grazia al giusto, come in un certo momento si è visto essere accaduto allo stesso s. Pietro, quando rinnegò il Maestro.

Senza la grazia, e senza la rigenerazione profonda della volontà e la trasformazione di tutta la persona, l'uomo non può fare nulla di buono. Una morale naturale è impossibile, e non avrebbe senso: quello che conta è l'amore soprannaturale di Dio, senza del quale neppure la confessione dei peccati è efficace; i sacramenti operano solo se già l'uomo ha fatto penitenza, ha orientato rettamente la volontà.

I gesuiti ravvisarono in questa prospettiva i segni dell'eresia calvinista (per la predestinazione, soprattutto), e si opposero ai giansenisti: le discussioni, già vive a Lovanio nel sec. XVI tra agostiniani docenti nella locale università, e gesuiti, furono riprese nel 1600, dopo la comparsa (nel 1640) dell'*Augustinus* di Giansenio.

È nell'àmbito di questa polemica che si collocano le *Provinciali.* Più precisamente, esse si collocano al momento della condanna delle 5 proposizioni attribuite a Giansenio (con la bolla *Cum occasione* del 31 maggio 1653) e degli scritti di Arnauld del 1655, con i quali questi cercava di difendere le posizioni di Giansenio, distinguendo la *question de fait* (sul fatto che le 5 proposizioni fossero o no di Giansenio) e la *question de droit* (sulla validità delle 5 proposizioni: ripudiate da Arnauld 4 di esse; mantenuta una, ma sostenendo che il suo senso non era eretico; si trattava della tesi per la quale anche al giusto può essere rifiutata la grazia occorrente per perseverare).

Le difese di Arnauld non evitarono duri interventi, contro gli scritti dello stesso Arnauld, tra i quali la condanna dei dottori della Sorbona (14 gennaio 1656); occorrevano nuovi mezzi di difesa: almeno, alla prosa pesante e poco efficace di Arnauld occorreva sostituire un'altra prosa, più viva ed efficace. Fu a questo punto che Arnauld sollecitò Pascal, fino ad allora rimasto piuttosto estraneo alle controversie teologiche, ma ben vicino ai giansenisti [2], ad intervenire nella controversia, in difesa delle prospettive giansenistiche: Pascal accettò. Nacquero così le *Provinciali*, o *Petites Lettres*.

2. Pubblicate anonime, separatamente, in un periodo di tempo corrente tra il gennaio 1656 e il marzo 1657, le 18 *Provinciali* furono poi raccolte nel 1657 in un volume dal titolo *Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte* [pseudonimo assunto da Pascal] *à un provincial de ses amis et aux RR.PP. Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères* [3].

Le prime tre lettere sono di carattere teologico-dogmatico: difendono Arnauld dalle accuse di eresia e cercano, fra l'altro, di far vedere che gli stessi tomisti (domenicani o giacobini), nonostante le differenze di linguaggio, stanno sulle posizioni che, al di là dello stesso Giansenio, si collegano a s. Agostino (ed

[2] Un frammento delle *Pensées* sintetizza in modo scultoreo l'atteggiamento critico, legato al giansenismo, di Pascal nei confronti dei gesuiti; nel fr. 884, Pascal scrive, riferendosi chiaramente alle concezioni di questi ultimi: « Peccatori purificati senza penitenza, giusti giustificati senza carità, tutti i cristiani senza la grazia di Gesù Cristo, Dio senza potere sulla volontà degli uomini, una predestinazione senza mistero, una redenzione senza certezza ».

[3] Le prime dieci lettere portavano ciascuna il titolo *Lettre écrite à un provincial par un de ses amis sur les luttes presentes en Sorbonne*; le sei successive avevano il titolo *Lettre écrite par l'auteur des Lettres provinciales aux Révérends Pères Jésuites*; le ultime due erano dirette al p. Annat, gesuita. Pascal ne preparò anche una diciannovesima, rimasta però allo stato di frammento.

allora, perché considerare, come fanno i gesuiti, ortodossi i tomisti ed eretico Arnauld?).

Queste lettere, la cui problematica verrà ripresa nelle ultime due, ci presentano un Pascal teologo; come abbiamo già detto, la teologia sistematica non era stata certo al centro degli interessi di Pascal. Ma le prospettive sostenute nella prima *Provinciale* erano già state difese da Pascal in scritti precedenti, nei quali la dipendenza radicale dell'uomo dalla grazia divina, per il sorgere della fede, era già affermata [4], e ricompaiono nelle *Pensées* [5].

Saranno però gli *Ecrits sur la grâce* (stesi probabilmente tra il 1656 e il 1658) quelli nei quali i motivi delle *Provinciali* teologico-dogmatiche verranno sviluppati nello stile più tipicamente pascaliano (esatta definizione dei termini; partenza dai punti incontestati e incontestabili, appoggio ai dati del senso comune, e, insieme, della tradizione [6]), con una chiarezza ed un ordine esemplari.

Fra questi scritti, specie fra i primi, emerge un Pascal che, preoccupato di ben caratterizzare le posizioni di s. Agostino (cui egli è vicino), dei pelagiani e di Calvino, e di sottrarre la dottrina agostiniano-giansenistica della grazia alla accusa di calvinismo (e di cupo predestinazionismo e necessitarismo), rivela una preparazione teologica nuova, maturata evidentemente su testi — alcuni dei quali ampiamenti

[4] Basti pensare alla lettera a Mme Périer del 5 novembre 1648 (*O.C.*, pp. 488-9), a *Sur la conversion du pêcheur* (probabilmente della fine del 1653, *O.C.*, pp. 551-2), alle prime battute di *De l'esprit géométrique* e all'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* (fine 1654; *O.C.*, pp. 625-6). Del periodo delle *Provinciali* sono indicative le lettere a Mlle de Roannez del settembre (o ottobre) 1656 (*O.C.*, p. 509) e del novembre 1656 (*O.C.*, p. 513).

[5] Cfr. fr. 152, 495, 496, 497, 498, 500, 511, 524, 584, 589, 804, 805, 806.

[6] Cfr. Chevalier, *Introduzione* agli *Ecrits sur la grâce*, in *O.C.*, p. 948.



citati — letti proprio per rendere più sicura la difesa [7].

3. La IV *Provinciale* segna il passaggio alle lettere che trattano della morale dei gesuiti. Perché questo mutamento tematico?

Si fanno in proposito molte ipotesi. La risposta più plausibile è questa: nonostante il successo delle prime lettere, gli attacchi contro i giansenisti erano continuati nel marzo del 1656; bisognava dunque trovare nuovi mezzi di polemica; ora, i più duri nemici erano i gesuiti; dovette sembrare opportuno passare dalla sola difesa all'attacco diretto degli avversari. Come dice felicemente Sainte-Beuve, Pascal avrebbe compreso che « le meilleur moyen n'était plus de défendre Carthage dans Carthage, mais de vaincre les romains dans Rome, je veux dire les jésuites, au coeur de leur morale ».

Si trattava probabilmente di un consiglio dato a Pascal dal de Méré, anche in considerazione del fatto che i gesuiti erano già stati condannati per le loro tesi lassiste in morale, e quindi erano lì più vulnerabili [8]; le questioni concrete di morale, inoltre, erano comprensibili anche da un pubblico vasto, composto non solo di teologi specialisti, al quale si trattava ora di rivolgersi, per trovare alleati nella difesa delle tesi port-royaliste. D'altronde, come giustamente rileva il Constantin [9], non c'era affatto discontinuità tra i temi della grazia e quelli morali: « è un rapporto di causa a effetto — scrive il Constantin — quello che Pascal denuncia tra la concezione morale dei gesuiti e la loro concezione della grazia: " Voi

[7] Il carattere giansenistico degli scritti teologici pascaliani sembra difficilmente contestabile. Ritorneremo, sia pure brevemente, sull'argomento, quando esporremo la letteratura su Pascal.

[8] J. Mesnard, *op. cit.*, p. 87.

[9] C. Constantin, art. *Pascal* cit., col. 2089.

noterete facilmente — egli dice — nel rilassamento della loro morale la causa del rilassamento della loro dottrina che riguarda la grazia. Poiché la loro morale è tutta pagana, la natura basta per osservarla" (V *Provinciale*) ».

Le lettere dalla V alla XVI espongono la morale gesuitica, denunciandone, prima con ironia lieve, poi via via con sdegno crescente, le deviazioni. Le prime lettere di questa serie non mancarono di suscitare aspre reazioni, prima di amici dei gesuiti, poi direttamente (anche se non sempre con scritti firmati) di gesuiti. Venne rimproverato all'autore delle *Provinciali* (solo nel 1659 si scoprirà che l'autore ne era Pascal) di avere calunniato la Compagnia, stralciando da complesse opere poche proposizioni, isolate dal contesto, per deformarne il senso, attribuendo a tutti i gesuiti le tesi sostenute, semmai, solo da alcuni, tacendo che anche moralisti non gesuiti proponevano le stesse tesi. Venne accusato l'autore delle *Provinciali*, giansenista, di essere eretico; di mettere in ridere cose sacre; di propalare, scrivendo in francese e non in latino, tesi che solo gli specialisti avrebbero dovuto riservatamente discutere.

Alla difesa da queste accuse sono dedicate le lettere XI-XVI; alla difesa in particolare dall'accusa di eresia, sono poi dedicate le due ultime lettere, che riprendono i temi di teologia dogmatica, propri delle prime tre. Il richiamo a s. Tommaso, in queste ultime pagine delle *Provinciali*, un tono più conciliante verso gli avversari, hanno fatto parlare di un abbandono del giansenismo da parte di Pascal [10].

Questo mutamento pascaliano non è però sostenibile: la XVII *Provinciale* fu composta in collaborazione con Arnauld e Nicole, e così pure la XVIII; a proposito di quest'ultima, il Laporte ha mostrato

[10] Cfr. ad es. H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris 1921, vol. IV, e E. Jovy, *Pascal inédit*, vol. II, *Les derniers sentiments de Blaise Pascal*, Vitry-le-François 1910.



come la dottrina e spesso le espressioni di essa si ritrovino nella più esplicita letteratura giansenistica, e come tale lettera riprenda immutate le tesi sulla grazia sufficiente della II [11].

Esamineremo più avanti alcune delle accuse mosse alle *Provinciali*. Per ora ricorderemo solo che esse non furono certo frutto soltanto di Pascal, per quanto riguarda la raccolta del materiale; e in questo i gesuiti, che si erano affrettati a vedere dietro di esse almeno 40 Solitari di Port-Royal al lavoro, non si erano del tutto ingannati (almeno Arnauld e Nicole collaborarono strettamente con Pascal, fornendogli buona parte del materiale) [12]. Ma indiscutibilmente pascaliana è l'impostazione (« noi vi ritroviamo — scrive in proposito il Mesnard — il fisico, preoccupato di definire chiaramente i problemi, di ricorrere all'esperienza ogni volta che una teoria può essere verificata dai fatti. Noi vi intravediamo l'apologista, inquieto per la salvezza dei peccatori, preoccupato di convertirli, tracciante già il suo metodo, mostrando la corrispondenza che esiste tra queste due grandi

[11] J. Laporte, *Le jansénisme de Pascal*, « Revue de métaphysique et de morale », 1923, pp. 264-5; cfr. anche J. Mesnard, *op. cit.*, pp. 94-5. Pascal prosegue, dopo il marzo 1657, la battaglia contro la morale dei gesuiti, collaborando con i curati di Parigi, che si erano mossi, in particolare, contro l'*Apologie pour les casuistes del p. Pirot* (1657), scrivendo nel 1658 un *Factum pour les curés de Paris*, cui fecero seguire altri *factum*, due o forse tre dei quali furono stesi da Pascal. La Sorbona condannò, nel 1658, l'*Apologie* del p. Pirot; nel 1659 venne una condanna di essa da parte di Alessandro VII. Ma nel 1657 erano state messe all'indice le *Provinciali* (perché uscite senza approvazione, non scritte nella lingua latina, la lingua riservata dei teologi, come spiegò l'Arnauld, o per le tesi dogmatiche in esse difese? Il punto è controverso).

[12] Pascal lesse per intero, delle opere di teologia morale da lui citate, solo il *Liber theologiae moralis* (Lione 1644) del p. Escobar y Mendoza; utilizzò ampiamente l'opera di Arnauld, *Théologie morale des jésuites* (1643), cui aggiunse le citazioni dei moralisti le cui opere erano posteriori al 1643 (Diana, Caramuel Lobkowitz, ecc.).

realtà, il contenuto della tradizione, la natura umana. Infine, soprattutto nelle ultime lettere, il mistico, anche nel più vivo della lotta, si scopre nella sua meditazione profonda e appassionata della Bibbia ») [13]; indiscutibilmente pascaliano è lo stile, chiaro, senza enfasi oratorie, preoccupato di esplicare i termini tecnici con paragoni espressivi e vivaci.

Ricordate così, nelle grandi linee, le vicende che portarono alle *Provinciali*, e quelle che le accompagnarono, si può ora cercare di delineare — tenendo anche conto delle notizie sulla posizione teologica di Pascal che si sono prima date — la prospettiva etica pascaliana.

4. La polemica di Pascal con i gesuiti, nelle *Provinciali*, si rivolge, per la parte morale, sviluppata nelle lettere che vanno dalla V alla XVI — contro il lassismo da alcuni gesuiti difeso, e contro il connesso giuridismo. L'atteggiamento che Pascal colpisce con la sua ironia, o con il suo sdegno, è chiaramente individuato; esso è quello di chi, per rispondere non negativamente a nuove esigenze, o per andare incontro a vecchi vizi, vuole bloccarsi nella lettera della legge, cercando di mostrare come, nel sistema delle norme morali già costituite, il nuovo caso non sia contemplato e sia perciò lecito comportarsi a piacimento, oppure che, nel vasto mare delle norme morali, esiste pur una norma applicando la quale un certo comportamento in precedenza ritenuto riprovevole può essere autorizzato. Con ciò, il metodo applicato rispetto alle leggi positive viene esteso al campo morale: una norma di diritto positivo va interpretata in se stessa, e nella volontà del legislatore, se quest'ultima è chiara; ma se questa volontà non è — almeno per un certo aspetto — chiara, allora non ci si può non attenere alla lettera; e il giudice, anche se ha convinzioni morali che lo porterebbero

[13] J. Mesnard, *op. cit.*, p. 96; per lo stile, cfr. pp. 82-3.



ad interpretare in un certo modo una norma, oltre la lettera, non può farlo, e deve attenersi alla lettera, perché le valutazioni morali e i criteri morali sono vari, e l'opinione del giudice non è l'unica e non può pretendere senz'altro di imporsi. Altrimenti vanno le cose dal punto di vista morale: qui non ci sono vuoti, perché l'intenzione di fondo di una legge c'è sempre, è il principio base della vita morale, e questo ci può dire se in una data fattispecie si debba applicare una data legge, o, invece, introdurne una nuova, che consideri il nuovo caso in sistema con le vecchie istanze e norme. Ora se si trascura la differenza tra punto di vista giuridico e punto di vista morale, riconoscendo di fatto solo il primo, si cade nel giuridismo.

Tale atteggiamento, che egli attribuisce a gran parte dei gesuiti [14], Pascal colpisce duramente, e vi contrappone il metodo della carità, dell'amore (principio della verità morale, dice Pascal nel *Factum pour les curés de Paris*, che si collega alle *Provinciali*, è l'autorità divina; fine, la carità): contro l'attaccamento alle leggi, prese astrattamente (consi-

[14] A gran parte, non a tutti. Pascal riconosce che esistono anche dei moralisti gesuiti non lassisti; ma egli vede anche in questo un disegno della Compagnia di Gesù, volta al dominio delle coscienze di ogni tipo, ed in ogni ambiente. L'esistenza di molti gesuiti lassisti, e di alcuni (pochi) severi, si domanda Pascal, dipende forse dal fatto che la Compagnia rispetta la libertà di tutti? No, egli risponde; un ordine così potente ed efficiente non potrebbe svilupparsi senza una direttiva unitaria; se, perciò, in esso c'è divergenza (e radicale), anche questa deve rientrare in una direttiva unitaria: quale? Quella di far fronte alle esigenze di ogni tipo di uomini: severità con le anime austere; « dolcezza » con quelle (e sono le più) incapaci di forti sacrifici. Seguendo questa tattica, rendendo possibile a tutti la virtù, adattando il cristianesimo ai vari gruppi sociali, si potevano mantenere legate alla religione le persone più diverse. Cfr. V lettera, pp. 299-300 del vol. IV dell'edizione Brunschvicg Grazier Boutroux (Paris 1904 sgg.); tutte le citazioni delle *Provinciali* verranno fatte secondo questa edizione, indicata con la sigla Br M (=major).

derando solo quella che fa comodo, senza badare al principio ispiratore di fondo), Pascal erge l'appello al principio supremo: l'amore [15].

L'esemplificazione pascaliana delle deviazioni giuridistiche dei gesuiti è ricchissima. Più che ricordare singoli esempi, noi qui richiameremo i principi di base della morale gesuitica colpiti da Pascal.

I punti più vistosi della morale « gesuitica » bollati da Pascal sono l'appello alla direzione di intenzione, per la quale di un atto si invita a considerare solo l'aspetto lecito, e a compierlo in vista di tale aspetto, trascurando quello illecito [16], la proposta della restrizione mentale [17], con tutte le ipocrisie relative, e la dottrina delle opinioni probabili.

I gesuiti criticati da Pascal, in rapporto alle opinioni probabili (Escobar, Castro Palao, Layman), svolgevano il seguente ragionamento: là dove una soluzione non sia sicura, ma solo probabile, è possibile, e di fatto accade, che altri adduca una diversa soluzione, anche essa probabile.

Ora, in questi casi, poiché una scelta va pur fatta, ed essa non può essere fondata su una ragione rigorosa, diventa indifferente quale soluzione probabile si sceglie: la mia non saprebbe difendersi in assoluto da quella di un altro, perché non è doveroso seguire ciò che è più probabile (io posso anche rischiare per il meno probabile). Si può dunque optare anche per una soluzione meno probabile. È sufficiente che un'opinione, su un dato problema morale, sia stata sostenuta da un solo moralista di

[15] Cfr. *Factum pour les curés de Paris contre un livre intitulé « Apologie pour les casuistes... »*, *O.C.*, pp. 906-8, 911, 913-6; cfr. anche *Second écrit des curés de Paris*, *O.C.*, p. 921, e *Cinquième écrit des curés de Paris*, *O.C.*, p. 934.

[16] Ad es., cfr. VI lettera, V vol., Br M, pp. 46-9, e tutte le lettere XII e XIII.

[17] Cfr. la V e la VII lettera; ma soprattutto si veda la IX, ove vengono sottoposte a dura critica le singolari proposte del Sanchez, del Filliucci, del Molina, oltre che del solito Escobar.



rispetto, perché essa diventi probabile; ecco le parole in proposito dello Escobar: « Probabilis autem opinio ea dicitur, quae rationibus innititur alicuius momenti. Unde aliquando unus tantum Doctor gravis admodum opinionem probabilem potest efficere; quia vir doctrinae specialiter additus haud adhaerebit sententiae cuilibet nisi praestantis, seu sufficientis rationis vi allectus » [18].

E un moralista può non solo scegliere per sé, ma anche consigliare ad altri una certa condotta, seguendo non già l'opinione che a lui appare più probabile, ma un'altra, che gli appare meno probabile (il padre Layman dice addirittura: che gli risulti falsa) [19], se la ritiene più accetta a chi gli chiede consiglio.

Pascal si oppone nettamente a questo dispregio della ragionevolezza. E questo, non già perché egli, come viceversa vuole il Baudin [20], rifiuti in blocco ogni appello alle probabilità; ma, al contrario, perché ritiene che, là dove non si può avere il *seur*, *fondato* sulla stretta verità, si imponga alla coscienza di seguire ciò che oggettivamente è più probabile, e non già si dia la possibilità di seguire una qualsiasi opinione, purché sostenuta da un dottore grave. Se Pascal avesse voluto rifiutare ogni ricorso al probabile, anche oggettivo, mai avrebbe protestato tanto duramente contro la dichiarazione di proponibilità

[18] A. Escobar y Mendoza, *Liber Theologiae Moralis*, Lyon 1644, p. 310 (cit. da Br M, IV, intr. alla V *Provinciale*, p. 288). L'opinione così formulata diventa probabile, inoltre, se passato un certo tempo essa non è stata condannata dalla chiesa: se questa tace, di fatto approva (VI *Provinciale*, V vol., Br M, p. 36).

[19] Il moralista non dovrà, lui, compiere atti approvati da un altro moralista, ma da lui disapprovati; tale moralista però potrà, per il Layman, proporre ad altri tale opinione, perché essa è pur sempre probabile (cfr. V lettera, IV vol., Br M, pp. 310-3).

[20] Cfr. E. Baudin, *La philosophie de Pascal*, vol. IV, *Pascal et la casuistique*, Neuchâtel 1947.

dell'opinione meno probabile, fatta dai gesuiti[21].

Per queste pagine, riguardanti le opinioni probabili, il ricorso alla ragione in campo morale (per la determinazione della soluzione oggettivamente più probabile dei casi dubbi) non è dunque escluso da Pascal. Si può dire lo stesso per il resto delle *Provinciali*?

Pascal rifiuta la casistica rilassata — non *ogni* casistica — ha osservato il Mesnard, in polemica con il Baudin[22]; egli non rifiuta ogni ricorso alla ragione in etica; solo, vuole che si affrontino i casi

[21] Sembrano fare ostacolo a questa interpretazione due frammenti delle *Pensées*, nei quali Pascal oppone nettamente il *sicuro* al probabile: « Ma è forse probabile che la probabilità dia sicurezza? Differenza fra tranquillità e sicurezza di coscienza. Nulla dà la sicurezza, tranne la verità; nulla dà la tranquillità tranne la ricerca sincera della verità » (fr. 908); « L'ardore dei santi nel cercare il vero sarebbe inutile se quel che è probabile fosse sicuro. Timore dei santi i quali avevan sempre seguito la via più sicura (s. Teresa che seguì sempre il proprio confessore) » (fr. 917). Va però rilevato che un altro frammento, che per il linguaggio e la tematica appare rientrare nello stesso giro di pensieri, sembra dire il contrario: « *Probabilità*. Alcuni dei loro [*sc.*: dei gesuiti] principi sono veri, ma essi ne abusano. Ora, l'abuso della verità deve essere punito altrettanto dell'introduzione della menzogna. Come se ci fossero due inferni: uno per i peccatori contro la carità, l'altro per i peccati contro la giustizia! » (fr. 916). Qui, a proposito delle probabilità, si ammette che qualcosa di vero, in rapporto alle probabilità, pur c'è. Si può uscire da questa difficoltà interpretativa osservando come la probabilità esclusa nei frammenti 908 e 917 potrebbe essere quella soggettiva (è probabile quanto è sostenuto da un dottore grave), ma non quella oggettiva; e il *vero* potrebbe comprendere anche il probabile oggettivo. Una considerazione analoga dovrebbe valere per la V lettera, ove Pascal dice sì « je ne me contente pas du probable, je cherche le *seur* » (IV vol., Br M, p. 309); ma il *probabile* cui egli fa riferimento nel contesto è solo quello reso tale dal fatto di essere sostenuto da un dottore grave. « Probabile », per un dottore del XVII secolo, non significava « scientificamente probabile », nel senso oggettivo moderno, ma, solo, « degno d'approvazione », perché difeso da persona competente e credibile in quel campo.

[22] J. Mesnard, *op. cit.*, pp. 101-2.



nuovi, i conflitti tra doveri, intorno ai quali si affatica la casistica, facendo appello alla Sacra Scrittura, ai Canoni, ai Padri della chiesa. Ma in quest'ultimo punto — va osservato — non sembra che il Mesnard abbia ragione. Perché, infatti, opporsi ai nuovi casisti, ed opporre ad essi i sacri testi, le disposizioni della chiesa e i Padri (i quali, se si distinguono, come modello da seguire, dai nuovi dottori, non sarà perché semplicemente ragionanti, ma in quanto vicini agli interpreti della tradizione primitiva, alla Rivelazione diretta), se non perché si ritiene che la ragione da sola non ha diritto di considerare casi nuovi, ma solo semmai di applicare con un rigido gioco di analogie disposizioni scritturali precise, o canoni precisi, a nuovi casi?

5. Di fatto, Pascal oppone al lassismo gesuitico, accanto all'appello al solido senso comune, le Scritture e la tradizione della chiesa, con le loro norme fisse e sicure[23], e, insieme, il principio della carità.

L'appello a quest'ultimo non diventa però, poi, operante appello ad un ripensamento globale, in funzione del principio della carità, del nuovo caso, in rapporto alle vecchie ed alle nuove esigenze per una nuova e più concreta normativa[24].

[23] V lettera, vol. IV, Br M, pp. 309-10, 318-9; VI lettera, vol. V, Br M, pp. 132-3.

[24] Il Laporte ricorda come in Arnauld, Nicole e Saint-Cyran non ci sia un rifiuto dell'importanza dei casi di coscienza, ma solo il rifiuto di farne l'oggetto di una « scienza metodica ». « Arnauld, Nicole et Montalte — scrive il Laporte — proclament de même que les obscurités se dissipent vite pour l'âme de bonne volonté qui cherche avant tout la vérité et la justice, et qui s'offre, dans la prière, aux inspirations de sa conscience, ou plutôt de la grâce. Au formalisme juridique qu'implique la Casuistique, Pascal, avec ses amis Augustiniens, oppose la spontanéité de la charité: *Ama et fac quod vis* » (Laporte, *art. cit.*, p. 269). In realtà, Pascal appellandosi di fatto alle leggi delle Scritture, ai Canoni, non sembra lasciare poi molto spazio alle ispirazioni della coscienza.

Di fatto, prevale l'appoggio rigido alle leggi ed ai precetti contenuti nelle Scritture e nell'insegnamento della chiesa [25], con il rischio di un nuovo giuridismo; con il rischio, denunciato da alcuni studiosi di Pascal, di non mettere in grado il moralista di far fronte alle esigenze che il mondo moderno veniva facendo valere (esigenze che si trattava di interpretare e ordinare secondo il principio della carità, e, per il cattolico, in armonia con l'insegnamento della chiesa, ma sapendo anche andare avanti, rispetto alle vecchie norme).

I gesuiti — almeno alcuni di essi — non si preoccupavano in realtà solo di adattare a tutti i costi il Vangelo al mondo; non erano tutti rivolti a fissare solo il minimo indispensabile morale [26]. Vi fu, tra di essi, anche questo; e contro questo, Pascal oppose il principio dell'amore, come principio dinamico, di progresso incessante (di contro all'ordine romano — dice il Mesnard — egli celebrò il fermento del Vangelo) [27]; ma vi fu anche la preoccupazione di far riconoscere la liceità morale di comportamenti che i vecchi sistemi non riuscivano adeguatamente a comprendere.

Storicamente, il duello fu vinto da Pascal; le *Provinciali* gettarono un diffuso discredito sulla « morale gesuitica » [28]. Ma questo comportò anche un certo rallentamento nella riflessione morale dei cattolici, rispetto a nuovi problemi [29].

[25] Come osserva giustamente il Constantin (art. *Pascal*, cit., col. 2155), per Pascal « la pérpétuité est une marque de l'Eglise, mais la perpétuité dans l'immutabilité ». Il richiamo rigido alla tradizione risulta chiaramente anche nelle *Pensées* (fr. 844 e 867).

[26] Certo, c'erano gesuiti — Pascal cita i padri Sirmond, Pintereau e le Moyne — i quali sostenevano la tesi per cui l'amore *affectif* di Dio non era indispensabile all'uomo: bastava l'amore *effectif*, e cioè la volontà di operare secondo la legge di Dio; volere ciò che Dio vuole è già *implicite* amare Dio, anche se non si prova un sentimento diretto di amore. Pascal protesta osservando che è orribile dimenticare quello che costituisce lo spirito stesso del cristianesimo, e cioè l'amore per Dio (cfr. X lettera, vol. V, Br M, pp. 271-2; cfr. anche XVII lettera, vol. VI Br M, p. 345).

[27] J. Mesnard, *op. cit.*, p. 104.



6. Può solo essere accennata in questa sede la discussione sulla esattezza delle singole interpretazioni avanzate da Pascal delle dottrine morali gesuitiche; non solo, come già si è ricordato, i gesuiti del suo tempo, con il p. Nouet in testa, ma anche altri studiosi in tempi posteriori, hanno accusato Pascal di avere calunniato i gesuiti: basti ricordare Voltaire, Joseph de Maistre (per il quale le *Provinciali* sarebbero *les belles menteuses*), Chateaubriand, che bollò Pascal come un *calomniateur de génie*, Remy de Gourmont, e, su di un piano filologicamente più agguerrito, il Maynard [30].

Voltaire accusò Pascal di non avere letto nessuno dei libri da lui citati; abbiamo visto però che questo è vero solo in parte (le *Provinciali*, comunque, furono scritte in stretta collaborazione con Arnauld e Nicole, i quali avevano pur letto tali libri).

D'altro canto, l'esame dei punti nei quali Pascal, secondo la puntigliosa indagine del Maynard, falserebbe il pensiero dei gesuiti, non porta a risultati

[28] Su questo punto cfr. A. Brou, *Les jésuites de la légende. Première partie. Les origines jusqu'à Pascal*, Paris 1906. Va in ogni caso rilevato che la critica contro i gesuiti era già viva quando Pascal scatenò la sua, né quella di Pascal fu la più violenta (cfr. J. Mesnard, *op. cit.*, p. 104).

[29] Secondo il Degert, le *Provinciali* provocarono un nuovo tipo di teologia « morale », prevalso per due secoli, tutto fondato sull'autorità (cfr. Degert, *Réaction des Provinciales sur la théologie en France*, « Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse », novembre 1913). Questo giudizio è parso a molti eccessivo; in effetti, mancano precisi studi in proposito. Non si può d'altro canto negare, sia pure restando anche qui su di un piano generico, che la polemica di Pascal contribuì ad impedire ulteriori sviluppi delle degenerazioni lassistiche.

[30] M. V. Maynard, *Les Provinciales publiées sur la dernière édition*, 2 voll., Paris 1851.

che autorizzino a parlare di un Pascal calunniatore, deformatore di testi; i casi probanti sono assai pochi, contro un complesso imponente di citazioni esatte. E anche nei casi nei quali appare una deformazione, non sempre essa è netta e chiaramente intenzionale. Altro è non cogliere adeguatamente un pensiero — noi stessi abbiamo ammesso che ciò talora accade, in Pascal — altro è deformare di proposito [31].

Certo, va aggiunto, non tutti i gesuiti pensavano come quelli citati da Pascal; ma non è vero che essi fossero appena una mezza dozzina, come vuole il Brucker [32]; essi erano molto più numerosi, e Pascal poteva coinvolgere nella condanna di essi l'intera Compagnia, osservando che un ordine così compatto non poteva ignorare cosa scrivevano suoi così autorevoli membri: se, quindi, la Compagnia lasciava fare, doveva essere connivente (cfr. la V *Provinciale*).

Alcuni dei moralisti attaccati da Pascal non erano gesuiti; ma certo, molti di essi erano legati alla Compagnia, come maestri, o discepoli, dei teologi gesuiti (basti pensare al teatino Diana); è peraltro vero, ricorda il Constantin con Voltaire [33], che anche teologi domenicani e francescani avevano espresso opinioni rilassate; ma Pascal se la piglia solo con i gesuiti. Un certo malanimo verso i gesuiti è in realtà innegabile, e quindi, anche, è innegabile una non piena obbiettività; non è provato, però, che Pascal abbia voluto deformare le citazioni a scopo di calunnia.

[31] Non potendo qui sviluppare questo punto, rinviamo allo Chevalier, *Pascal*, Paris 1922, pp. 123-7, e al Constantin, *Pascal*, cit., coll. 2107-8.

[32] Cfr. Brucker, *La Compagnie de Jésus en France*, Paris 1919.

[33] C. Constantin, *Pascal*, cit., col. 2109 (di Voltaire viene citato il *Siècle de Louis XIV*).





La sfiducia nelle capacità della ragione in etica, congiunta al rilievo della scarsezza di indicazioni determinate di morale politica nei Vangeli [1], può concorrere a dare risposta ad un problema relativo ai frammenti delle *Pensées* (alle quali *Pensées* ora dobbiamo ritornare) nei quali Pascal parla del potere politico e della giustizia nello Stato.

In tali frammenti, Pascal difende una sorta di *Realpolitik*, fondata essenzialmente sulla forza.

Ora, molti di tali frammenti [2] non fanno cenno al cristianesimo, e potrebbero essere intesi come frammenti che si riferiscono alle società che ignorano il cristianesimo. Ma vi sono anche frammenti in cui Pascal propone la *Realpolitik* anche per i cristiani (cfr. almeno i fr. 337 e 338).

Questo fa sorgere il problema cui si è accennato prima: per Pascal il cristianesimo — con il suo precetto della carità — non ha forse nulla da dire a proposito dell'ordine politico?

La risposta alla domanda può esser data, tenendo conto di quanto si è sopra osservato.

[1] Qui, relativamente alla concezione pascaliana dell'etica e della politica, ha ragione il Goldmann, quando osserva: se l'uomo non può conoscere la verità e la giustizia (se ne ha l'uomo non può conoscere la verità e la giustizia (se ne ha un'idea vuota), anche la vita sociale non sarà fondata su alcuna legge umana giusta e valida. Ma l'uomo non può non vivere in società: l'uomo deve vivere dunque in una società per la quale non possiede criteri di valutazione, cui pure aspira: ecco la tragicità della condizione umana. Secondo Goldmann, questa tragicità non risulterebbe peraltro solo di qui; qui avremmo solo una ulteriore specificazione del carattere tragico di tutto il pensiero di Pascal (L. Goldmann, *op. cit.*, pp. 71-94 e 304-14). Senza entrare a questo punto in discussione con il Goldmann per la sua tesi complessiva, riconosciamo peraltro che una tragicità «zonale» (che non riguarda tutte le dimensioni dell'esistenza) è ravvisabile nel pensiero pascaliano sull'etica e sulla politica.

[2] Cfr. fr. 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 311. Cfr. anche *Sur la condition des grands, Premier discours, O.C.*, p. 617.

Pascal ritiene che bisogni aderire al Vangelo con fedeltà rigorosa, e non bisogni cavillare casisticamente su di esso, facendo deduzioni complicate e perciò azzardate.

Ora, è un fatto che se, sulle questioni etico-politiche, ci si ferma alle indicazioni evangeliche esplicite, e non ci si appella al principio etico di fondo del Vangelo, allora effettivamente si rischia di avere assai poche indicazioni politiche, e, quindi, di poter avere ben poco dalla Rivelazione in campo politico. Date queste premesse, diventa inevitabile anche per il cristiano cercare un criterio extraetico per il comportamento politico.

Tale criterio è trovato da Pascal nell'accettazione di ciò che, come la forza, garantisce almeno un certo ordine nella società, ed evita la guerra civile, il disordine, che sono il peggiore dei mali (fr. 320; la pace è il maggiore dei beni, fr. 319).

Nelle cose ordinarie — dice il fr. 299 — si osservano, come sole norme universali, le leggi del paese; nelle altre, l'opinione dei più. Per quale ragione? per la forza che vi è connessa. Onde i re, che posseggon la forza per altra via, non seguono la maggioranza dei ministri. Certamente, l'eguaglianza dei beni è giusta; ma, non potendosi fare in modo che sia forza obbedire alla giustizia, si è fatto in modo che sia giusto obbedire alla forza; non essendosi potuto rendere forte la giustizia, si è giustificata la forza, affinché la giustizia e la forza possano andare congiunte e regni la pace, che è il supremo dei beni [3].

Il popolo ha ragione e torto nel rispettare l'autorità, le leggi tradizionali, le apparenze di forza, le persone che si ammantano dei segni della forza [4]: ha torto perché rispetta delle apparenze, credendole espressione di una giustizia; ha ragione perché anche

[3] Fr. 299; cfr. anche i fr. 298, 311, 325.
[4] Cfr. anche i fr. 327, 328, 335, 337.



le vanità hanno una ragion d'essere; ma ha poi di nuovo torto, perché non sa le ragioni per le quali bisogna obbedire a ciò che in sé preso è vano. Il popolo è ingenuamente retto; i saggi lo sono consapevolmente; in mezzo, stanno le persone di mezza cultura, le quali sbagliano, perché rifiutano l'autorità vedendo solo a metà (vedono che l'autorità non è fondata sulla giustizia, ma non che essa è pur necessaria).

« Bisogna avere un proprio pensiero segreto [pensée de derrière la tête], e con esso giudicare di ogni cosa, parlando nondimeno come il popolo » (fr. 336).

In sé, è certo ingiusto che un uomo, solo per nascita, sia a capo di altri; è ingiusta la proprietà privata; ma poiché non si può sapere come, determinatamente, si deve costruire una società giusta, e poiché se ci si volesse basare sui meriti tutti vorrebbero essere riconosciuti meritevoli, e si arriverebbe al caos, alla guerra civile, allora, per evitare questi inconvenienti, è saggio basarsi sulla forza [5]. Ecco l'*oui* del *non*.

[5] Cfr. fr. 304, 315, 318, 319, 320. Il Goldmann (*op. cit.*, pp. 308-14) mette in vista il carattere dialettico dei pensieri sopra esposti; le tre tappe della coscienza della vera natura dei rapporti sociali sono presentabili come tesi, antitesi e sintesi di un movimento dialettico — e Goldmann propone proprio la traduzione in tale schema dei due frammenti. Attraverso questo movimento dialettico — osserva giustamente Goldmann — Pascal mette in vista anche l'aspetto positivo del negativo derivante dal non dominio del giusto e del vero. Egli svolge una analisi realistica dell'ordine sociale e, per Goldmann, lega insieme (come del resto Kant) un'analisi critica e progressista con una posizione conservatrice. Solo, aggiunge Goldmann, Pascal presenta come condizione dell'uomo in quanto tale ciò che per Hegel e per Marx è vero, ma storico. E si capisce: per Goldmann Pascal è tragico, e non dialettico; egli non ha fede in una comunità fondata sul superamento dell'egoismo. L'analisi dell'uomo borghese, utilitarista, egoista, e la scienza relativa, per un dialettico è valida, ma da superare in futuro: la lotta dell'uomo contro l'uomo è per Hegel la lotta del padrone e del servo, e per Marx lotta di classe; ma il dialettico concepisce un tra-

Va rilevato da ultimo come Pascal sostenga una prospettiva politica conservatrice (egli riconosce sia pure sul piano delle stoltezze inevitabili, la ricchezza — fr. 338 —; sostiene un conservatorismo politico in difesa delle forme istituzionali vigenti nei vari paesi — cfr. ad es. i fr. 313, 320, 330).

Questo conservatorismo discende direttamente dall'accettazione della *Realpolitik*? La risposta sembra dover essere negativa: tale politica non implica di per sé l'accettazione passiva dell'ordine politico dato; se, ad esempio, un gruppo rivoluzionario si renderà conto di avere con sé la forza, opererà conformemente alla *Realpolitik*, usando la forza per rovesciare tale ordine.

La ragione del conservatorismo di Pascal va quindi cercata altrove. Secondo il Goldmann, tale ragione starebbe forse nel fatto che la rivoluzione sarebbe, agli occhi di Pascal, il massimo *divertissement*, quello che più di ogni altro impegna nel mondo [6]. Questa spiegazione non sembra però molto plausibile: anche con l'impegno nei beni che la conservazione assicura ci si può altamente *divertir*. Lo stesso Goldmann ricorda però anche altre ipotesi esplicative: la situazione frustrante della *noblesse de robe*, i ricordi personali delle violenze nel periodo della Fronda [7].

scendimento di tale situazione (ha fede in esso), epperciò considera non assoluta, non insuperabile tale condizione, a differenza di Pascal.

[6] L. Goldmann, *op. cit.*, p. 307.

[7] Più in generale, Goldmann ritiene che il conservatorismo di Pascal derivi dalla sua concezione tragica; la concezione tragica, atemporale, che riconosce solo il presente e l'eterno, implica il conservatorismo: è inutile impegnarsi a rinnovare, là dove nessun miglioramento è possibile (*op. cit.*, p. 307). Non sembra però — va obbiettato — che il conservatorismo derivi logicamente come un corollario che non possa non seguire dalla situazione di *impasse* nei confronti della giustizia. Non si può sapere cos'è giusto; di fatto, prevale la forza; discende di qui che si deve necessariamente accettare lo *status quo*? Di per sé, non sembra; un individuo può optare per esso, ma può optare anche per un rinnovamento; questo rinnovamento non costruirà valori essenziali; ma neppure il conservatorismo vi riesce! L'innovazione — si dirà — per Pascal comporta guerra civile. È vero, si deve rispondere; ma è anche vero che la prova di questo ipotizzato nesso tra innovazione e guerra civile non deriva certo dalla concezione tragica.



Forse può aiutare a capire l'atteggiamento di Pascal quanto riferisce Mme Périer: tutto per Pascal viene da Dio: se un ordinamento politico dura, se è stabile, vuol dire che Dio lo vuole; *ergo*, esso va rispettato (con il che, peraltro, rimane scoperta la spiegazione dei cambiamenti di regime politico che di fatto accadono, e rimane aperto il problema del comportamento relativo di fronte ad essi).

Sempre in Mme Périer si trova un'altra ragione a rincalzo di quella ora ricordata: la rivoluzione offende la carità verso il prossimo, e la virtù della pazienza [8].

Forse contribuisce a spingere Pascal nella direzione del conservatorismo anche un'altra sua convinzione, che risulta dalla testimonianza della Périer.

Pascal era persuaso, riferisce la Périer [9], che bisognasse, nell'attività rivolta all'aiuto del prossimo, impegnarsi *personalmente*, pagare di persona, muoversi direttamente ad aiutare i poveri; le opere collettive, le grandi iniziative, i disegni generali li possono intraprendere solo persone di particolare vocazione.

È, come si vede, un atteggiamento esattamente opposto a quello oggi prevalente, per il quale non tutti hanno vocazione per grandiosi atti caritativi, ma tutti hanno il dovere di cooperare alle necessarie iniziative sociali organizzate. Ora, è appunto questo tipo di attività per il bene del prossimo che Pascal non considera; egli mette la questione nei termini di una alternativa ristretta: o l'azione individuale

[8] *La vie de M. Pascal par Mme Périer, O.C.*, p. 27.

[9] Ivi, p. 23.

per le poche persone che direttamente conosciamo, o le grandi iniziative caritative, che solo pochissime persone possono prendere.

È forse questo non considerare le possibilità dell'azione comune, per il rinnovamento sociale, ciò che contribuisce a rendere Pascal poco fiducioso nelle possibilità di mutamento pacifico della società.

Resta comunque da tener presente — relativamente a quanto risulta da Mme Périer — quanto Pascal ci ricorda sulla imprescindibilità dell'impegno caritativo personale quotidiano, nel rapporto con il prossimo.

Non possono comunque non essere rilevati, relativamente all'analisi pascaliana della società, la spregiudicatezza nell'aderire ai fatti con cui essa è condotta, il realismo che essa rivela; caratteri che hanno fatto parlare, da parte del Bayet, di un Pascal che anticiperebbe le tesi dei più *resolus des sociologues modernes* (Pascal, anzi, fonderebbe la sociologia politica, la qual ultima cosa, in verità, risulta piuttosto difficile da provare) [10].

[10] A. Bayet, *op. cit.*, pp. 66-9.

# CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

1623 Blaise Pascal nasce il 19 giugno a Clermont-Ferrand, in Auvergne, da Etienne, allora secondo presidente alla *Cour des Aides* di Montferrand, e da Antoinette Bégon; egli ha due sorelle, Gilberte, più vecchia di lui, andata poi sposa a Florin Périer, che scriverà del fratello una preziosa — anche se in vari punti discussa — biografia, e Jacqueline, la futura suor Jacqueline de Sainte-Euphémie (a Port-Royal). La sua famiglia appartiene alla *noblesse de robe*.

1626 Muore la madre di Pascal, Antoinette Bégon.

1631 Etienne Pascal, con i suoi tre figli, si trasferisce a Parigi; nel 1634 vende la carica di Presidente alla *Cour des Aides* ad un fratello, ed investe una parte cospicua della sua fortuna in rendite dell'Hotel de Ville.

1632 Etienne Pascal inizia personalmente l'istruzione del figlio; magistrato austero, ma amico di *esprits libertins*, Etienne è anche uomo di scienza; egli non vuole iniziare l'istruzione del figlio con le matematiche, ma con l'educazione all'osservazione diretta di cose e di uomini, e con considerazioni generali sulla natura delle lingue.

1635 Biagio, secondo il racconto della sorella Gilberte, arriva da solo alla 32ª proposizione del I libro di Euclide (secondo Tallemant de Réaux, Biagio, di nascosto, aveva letto tale libro; Mesnard, più persuasivamente, dice: Biagio era arrivato alla 32ª proposizione, il che non significa che avesse determinatamente *dimostrato tutte* quelle precedenti). Certo, in ogni caso, Biagio rivela attitudini matematiche fuori del comune: il padre lo inizia allora agli studi matematici e scientifici.

1639 Etienne Pascal — dopo un momento di conflitto con il Richelieu per ragioni economiche, e una successiva rap-

pacificazione — viene nominato commissario del re « pour l'imposition des tailles » a Rouen (Normandia), e vi si trasferisce con i figli agli inizi del 1640. La pesantezza dell'imposizione fiscale, e la miseria conseguente alle guerre della monarchia, provocano sollevazioni popolari, duramente represse. L'eco degli orrori di tale periodo, congiunta, successivamente, all'esperienza della Fronda, si ripercuoterà nell'atteggiamento negativo assunto poi da Pascal nei confronti delle sommosse, delle rivoluzioni, e di ogni disobbedienza all'ordine costituito.

1640 Pascal pubblica un breve *Essai pour les Coniques*, in funzione di un *Traité des Coniques*, rimasto incompiuto. Sorgono discussioni sull'originalità di tale ricerca pascaliana, rispetto a quella del Desargues (Cartesio la nega; ma lo stesso Desargues in parte la riconosce).

1642-45 Collaborando con il padre nel lavoro di determinazione delle imposte, e nei complicati calcoli relativi, Biagio concepisce l'idea di una *machine arithmétique* (macchina calcolatrice); l'idea non è nuova, ma lo è la realizzazione, avvenuta dopo due anni di duro lavoro. Nel 1645, Biagio invia una lettera dedicatoria della macchina al cancelliere Séguier, ove orgoglio e consapevolezza della propria superiorità intellettuale non si nascondono.

1646 Nel clima di rinnovamento religioso in atto in Normandia, ed in particolare nel quadro della diffusione delle idee e della pratica religiosa saint-cyraniane (vicine al giansenismo), avviene la cosiddetta « prima conversione » di Biagio. Nel gennaio 1646 i fratelli Deschamps, nobiluomini convertitisi alle idee del Saint-Cyran (e al giansenismo) per opera di Jean Guillebert, curato di Rouville, figlio spirituale di Saint-Cyran ed amico di Giansenio, si trasferiscono in casa Pascal; essi devono curare — da chirurghi — Etienne, infortunatosi ad una gamba. I Deschamps restano per tre mesi presso i Pascal, ed esercitano una forte influenza su Biagio (prestandogli anche scritti di pietà): Biagio (e con lui le sorelle, il padre, il cognato), matura un più intenso impegno religioso, con inflessioni giansenistiche; tale impegno non lo porta però, come viceversa vorrebbe Gilberte nella sua biografia, all'abbandono delle scienze. Nell'ottobre Biagio viene informato da Pierre Petit della esperienza del Torricelli sul vuoto: egli la ripete, con il padre ed il Petit, e successivamente ne compie molte analoghe, con



molti tipi di tubi (favorito dal fatto che Rouen era centro vetrario), confermando la tesi dell'esistenza del vuoto. Biagio pubblica vari scritti per riferire le sue esperienze, tra i quali le *Expériences nouvelles touchant le vide* (1647) e, importante dal punto di vista epistemologico, il *Fragment de Préface du Traité sur le vide* (1648).

1647 (e 1648) Polemica con il gesuita p. Noël rettore del collegio di Clermont, a Parigi, il quale, con la tradizione e poggiando su ragionamenti *a priori*, rifiutava il vuoto (la natura avrebbe l'*horror vacui*); il p. Noël pubblica, agli inizi del 1648, *Le plein du vide*, al quale Biagio risponde duramente.

1647 Pur impegnato nella ricerca scientifica, Pascal si occupa anche di questioni religiose; animato da zelo religioso egli, con due amici, attacca l'ex cappuccino Jacques Forton, signore di Saint-Ange, per le dottrine razionalistiche da questi sostenute nella sua opera *Conduite du jugement naturel* (la ragione per il Forton potrebbe arrivare a dimostrare e spiegare anche i misteri rivelati). Dopo un'accesa polemica, Pascal, con i suoi amici, ottiene che Forton ritratti le sue tesi più audaci di fronte all'autorità ecclesiastica. Il sospetto giansenista verso la ragione (in teologia), e il senso saint-cyraniano della particolare responsabilità di chi assume funzioni ecclesiastiche (Forton stava per assumerne una) dovettero contribuire a produrre l'atteggiamento di Pascal.

1647 Ammalatosi, Pascal, a metà anno, dietro consiglio dei medici (evitare sforzi intellettuali, distrarsi) lascia Rouen e torna a Parigi. Nel settembre incontra due volte Descartes; i due uomini non si intendono. Inizia il periodo detto « mondano » della vita di Pascal.

1648 Biagio fa compiere dal cognato, sul Puy-de-Dôme (montagna d'Auvergne) un'esperienza riguardante l'equilibrio dei liquidi, e la pressione dell'aria. Egli ripete personalmente l'esperienza a Parigi, dalla torre della chiesa di S. Giacomo, e conclude che gli effetti attribuiti all'orrore del vuoto sono, in realtà, dovuti al peso ed alla pressione dell'aria. Sorgono polemiche sulla originalità di Pascal in proposito, rispetto al Torricelli, al p. Magni, a Cartesio (polemiche in buona parte artificiose: Cartesio non accetta il vuoto, difeso invece da Pascal; p. Magni, a Varsavia, pubblica la sua *Demonstratio ocularis*, contenente la relazione delle sue ricer-

che, solo nel luglio-settembre 1647; i meriti di Torricelli non erano stati misconosciuti da Pascal; i contributi di Pascal riguardano la verifica sperimentale della tesi torricelliana, con tecniche complesse). Certo, nella difesa del proprio lavoro scientifico, Pascal rivela un accanimento poco conciliabile con lo spirito di un neoconvertito. È questo uno dei segni dello spirito «mondano» attribuitogli da Gilberte e da Marguerite Périer per questi anni?

1648-51 Lettere di Biagio che rivelano un profondo spirito religioso, alla sorella e al cognato; il 17 ottobre del 1651, in particolare, in una lettera alla sorella Gilberte ed al cognato, Biagio scrive pagine molto significative sulla morte (il 24 settembre 1651 era morto, a Parigi, il padre), permeate di cristianesimo agostiniano (tutte le lettere di questo periodo rivelano letture degli scritti di Saint-Cyran, della Bibbia, e l'ascolto delle prediche di Singlin). L'atteggiamento «mondano» di questi anni sembra ridursi al mantenuto amore per la scienza (non escluso peraltro dallo stesso Giansenio, il quale respingeva l'intervento della ragione scolastica in teologia, in favore della teologia positiva — Bibbia, Padri — ma non rifiutava in altri campi la scienza, con i suoi metodi propri) ed a un certo amore per la gloria. Biagio frequenta fra l'altro Port-Royal — mediatore Guillebert — e non si oppone per ora (a differenza del padre) al proposito della sorella Jacqueline di entrare nel monastero di Port-Royal.

1652 Jacqueline entra a Port-Royal: in prossimità di tale data Biagio (probabilmente per il timore, dopo la morte del padre, di restar solo) cerca di opporsi, ma poi cede; si hanno anche contrasti per la dote che Jacqueline avrebbe portato a Port-Royal; da ultimo, Biagio concede più di quanto richiesto. Frequenta i *salons* ove le ricerche scientifiche venivano esposte e discusse, tiene conferenze, invia una delle sue macchine aritmetiche a Cristina di Svezia, accompagnandola con una lettera nella quale si annunzia quello che poi sarà il tema dei «tre ordini».

1653 Pascal entra in contatto con personalità quali Artus Gouffier, duca di Roannez, con il quale stabilirà una duratura amicizia, con il cavaliere di Méré, con il Mitton: è il periodo più intensamente «mondano» di Pascal, anche se non si può dire, con il Gazier, che egli



si sia *enfoncé dans le monde*. Il de Roannez — fino ad allora uomo d'armi e poi di governo — è colpito dalle qualità di matematico di Pascal; è probabilmente lui che fa conoscere a Pascal Antoine Gombaud, cavaliere di Méré, il teorico dell'*honnête homme*, indifferente in fatto di religione, più che vero *esprit fort* (Mesnard). Il Méré si vanterà di aver fatto staccare Pascal dalla passione per le matematiche; cosa non vera, perché Pascal continuò ad occuparsene; ma da Méré Pascal può aver derivato la spinta ad una maggiore attenzione per l'uomo, per l'analisi psicologica. Pascal conosce e frequenta anche Damien Mitton, uomo interessato alle lettere, mondano e scetticheggiante; probabilmente (Lachèvre) conosce anche il *libertin* des Barreaux. In quest'anno si ha un (probabile) viaggio di Pascal in Poitou con il de Roannez, il Méré ed il Mitton; forse in questa occasione egli matura le idee che si ritrovano nel *Discours sur les passions de l'amour* (attribuito a Pascal; ma l'attribuzione è molto controversa). Una bolla di Innocenzo X condanna cinque proposizioni di Giansenio (v. anche più avanti).

1654 Pascal continua nella sua vita mondana, e frequenta anche la Corte. Spinto anche dal Méré — forte giocatore — inizia studi dai quali prenderà l'avvio il calcolo delle probabilità (corrispondenza con Fermat sulla *règle des partis*); scrive memorie scientifiche (tra le altre, un *Traité du triangle arithmétique*), dando contributi di rilievo — fra l'altro — nel campo del calcolo infinitesimale. Nella primavera del 1654 — secondo la testimonianza della sorella Jacqueline — Biagio prova già però disgusto per il «mondo», pur senza sentire vera attrazione per Dio; egli intensifica le visite alla sorella Jacqueline. Inizia la crisi che segnerà il suo punto di svolta la notte del 23 novembre, con l'intensa esperienza religiosa testimoniata dal *Mémorial*, il cui testo egli porterà per sempre con sé, cucito negli abiti. Non è un ritorno alla fede, in realtà mai perduta, ma un'esperienza che gli fa gustare la *delectation* del *Dieu caché*, e lo porta all'impegno nell'*oubli du monde et de tout, hormis Dieu* (Constantin). Posteriore al 1654 e perciò non rilevante per la «seconda conversione» deve essere stato — seppure vi è stato (la testimonianza in proposito, unica, è dubbia) — l'incidente occorso al ponte di Nepilly, ove Pascal avrebbe corso pericolo di vita, e

tremato di fronte al pericolo dell'inferno (per il peso di tale incidente, e le pretese turbe psichiche conseguenti, stanno Voltaire, Condorcet e altri; *sed contra*, Giraud, e altri, con sostanziosi argomenti). Più sicura è la notizia — avente per fonte Jacqueline — secondo la quale già all'8 dicembre del 1654 Biagio si era messo sotto la direzione del Singlin. È di quest'anno, probabilmente (Chevalier), lo scritto sulla *Conversion du pêcheur*.

1655 Nel gennaio, Biagio si reca in ritiro a Port-Royal des Champs, ove rimane per tre settimane. Vi incontra il De Sacy, con il quale ha vari colloqui: di uno di essi il Fontaine, segretario di M. de Sacy, ci ha lasciato un rapporto, il famoso *Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne*, nel quale già si individuano molti motivi della futura apologia. Pascal rinuncia — definitivamente — all'idea del matrimonio, e, per ora, anche all'impegno nelle scienze. Nel corso del 1655 — tornato già a fine gennaio a Parigi — riesce a conquistare ad un radicale impegno cristiano il de Roannez; non smette di frequentare il Méré ed il Mitton.

1656-57 Pascal scrive le *Provinciali* (al 23 gennaio 1656 Pascal data la prima lettera; al 24 marzo 1657 data la diciottesima, l'ultima). Il 24 marzo 1656, terzo venerdì di quaresima, nel quale all'Introito della Messa si chiede a Dio di fare un miracolo in favore dei suoi, Marguerite Périer, sua nipote, guarisce improvvisamente al contatto con una spina della corona di Cristo, esposta nella cappella di Port-Royal des Champs, da una fistola lacrimale ritenuta inguaribile. Biagio, impegnato nella lotta con i gesuiti, in difesa di Port-Royal, si vede incoraggiato da quello che egli interpreta come un segno di approvazione divina a proseguire la lotta. Secondo alcuni (Constantin, Bayet, ad es.) egli riceverebbe di qui anche una spinta a scrivere una *Apologia*. I gesuiti mettono in dubbio l'autenticità del miracolo (e, più tardi, altri lo faranno, tra i quali Sainte-Beuve); ma Pascal non ne dubitò mai. Per i dettagli sulle vicende legate alle *Provinciali* e le dispute sulle cinque proposizioni di Giansenio accusate di eterodossia, si richiami qui indietro il capitolo dedicato alle *Provinciali*. Dall'agosto del 1656 (è la data più probabile) ai primi mesi del 1657 Pascal scrive nove lettere a Carlotta di Roannez, di contenuto religioso, e quasi in funzione di guida spirituale laica della sua corrispondente. Il 6 settembre la congregazione dell'Indice condanna le *Provinciali*.



1657 (o 1658) In questo periodo si collocano i due frammenti *De l'esprit géométrique* e *De l'art de persuader*, probabilmente destinati, come prefazione, a degli *Eléments de géométrie* per le « Petites Ecoles » di Port-Royal (gli *Eléments* non furono poi pubblicati: Arnauld li aveva giudicati poco chiari).

1658 In una notte di giugno, trascorsa insonne per un dolore di denti, Pascal si dedica, per distrarsi, ad un problema fino ad allora non risolto, quello della *roulette* (cicloide semplice), e ne trova la soluzione. Spinto dal de Roannez (per combattere gli increduli è bene presentarsi con la fama di uomini capaci « de raisonnement parfait ») Pascal decide di dare pubblicità alla sua scoperta, lanciando una sfida agli scienziati sui problemi della *roulette*, e pubblicando, scaduti i termini della sfida, i risultati del suo lavoro (il 14 ottobre, prima della scadenza dei termini della sfida, compare la *Histoire de la roulette*; scaduti i termini, in dicembre, compare la *Lettre d'A. Dettonville* [pseudonimo di Pascal] *à M. de Carcavi*). Pascal risolve, con tali lavori, molti problemi di calcolo integrale prima mai affrontati (P. Boutroux); i suoi scritti in proposito suscitano discussioni (originalità o meno di essi; errori?). Pascal, nella difesa della sua opera, rivela un sussulto di spirito « mondano » che da alcuni anni sembrava spento. L'impegno prevalente di Pascal, nel 1658, è però rivolto alle questioni teologiche (grazia e libertà umana; questioni di teologia morale) ed al seguito del conflitto tra gesuiti e giansenisti. Contro lo scritto del p. Pirot, gesuita, *Apologie pour les casuistes*, Pascal scrive, dietro commissione dei curati di Parigi che volevano ottenere la condanna dell'*Apologie* da parte del parlamento e della facoltà di teologia, un *Factum pour les curés de Paris* (apparso nel febbraio del 1658); nel giugno e nel luglio, Pascal scrive anche il quinto ed il sesto *Factum*, sul medesimo tema, ed un *Project de mandement* contro l'*Apologie* del p. Pirot (il secondo *Factum* è da molti attribuito a Pascal, ma l'attribuzione non è pacifica; il terzo e il quarto sono di Arnauld e di Nicole). La battaglia ha successo, e l'*Apologie pour les casuistes* viene condannata dalla Sorbona, e da Roma (nel 1659). Con ogni probabilità sono del 1658 anche gli importanti

*Ecrits sur la grâce*, nei quali Pascal rivela una conoscenza approfondita della teologia, rispetto a quanto risulta nelle *Provinciali*. È indubbio che in questi anni, a partire dal 1657, Pascal legge e medita la Bibbia, e raccoglie molto del materiale per l'*Apologia del cristianesimo*; egli non interrompe, però, ogni relazione con gli scienziati (Roberval, Carcavi, Sluze, ecc.). In ottobre-novembre, probabilmente (Chevalier), espone il disegno della progettata apologia della religione cristiana ai suoi amici di Port-Royal (disegno di cui ci conserverà notizia Filleau de la Chaise).

1659 Pascal, dopo alcuni anni di relativa salute, ricade seriamente ammalato, e vede ridotte sempre più le sue capacità di lavoro. Come scrive Gilberte, anche se con un po' di esagerazione, « egli non poté fare più nulla nei quattro anni che ancora visse, se si può chiamare vivere il languore pietoso in cui li trascorse » (Gilberte colloca nel giugno del 1658 la ripresa della malattia del fratello; ma questo mal si concilia con la forte attività svolta da Biagio nella seconda metà del 1658). Si accentuano l'austerità di vita di Pascal, il suo impegno per i poveri (« servir les pauvres pauvrement »). Appartiene probabilmente a questo periodo la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*). Alla fine del 1659 — o al 1660 (Lafuma) — appartengono i tre *Discours sur la condition des grands*, scritti per il figlio del duca di Luynes, e pubblicati nel 1670 dal Nicole.

1660 Il 10 agosto Pascal scrive un'importante lettera al Fermat, ove il distacco dalla geometria, pur non totalmente disprezzata, è ormai dichiarato con nettezza. Egli lavora ancora alle *Pensées*.

1661 Pascal entra in dissidio con Arnauld e Nicole sulla questione del formulario. Nel 1657 la bolla di Alessandro VII che condannava le cinque proposizioni di Giansenio riguardanti la grazia e la salvezza, proprio *nel senso in cui Giansenio le aveva intese*, era stata accettata dal re, e dall'assemblea del clero, la quale aveva steso un nuovo formulario contenente l'esplicita condanna delle cinque proposizioni così come esse erano contenute nell'*Augustinus*; tale formulario doveva essere firmato da ogni ecclesiastico. Fino al 1661 tale obbligo non era stato reso esecutivo dal parlamento. Ma nel 1661 la situazione mutò: l'obbligo divenne stretto. Arnauld e Nicole si appellarono alla vecchia distinzione tra *droit*



(la verità delle cinque proposizioni, di cui si riconosceva, a parte qualche riserva sull'interpretazione della prima, il carattere ereticale), e *fait* (la presenza nell'*Augustinus* di tali proposizioni, contestata); sulla base di tale distinzione, proposero la firma con delle riserve per quanto riguardava il *fait* (sottomissione *quant à la foi*, e cioè, implicitamente, solo sul *droit*). Pascal ritenne (con il Domat e il de Roannez) che occorresse un netto rifiuto di firmare, dal momento che non si poteva riconoscere presente nell'*Augustinus* quanto non vi era presente; qui, trattandosi di *question de fait*, l'obbligo di obbedire alla chiesa non sussisteva. Pascal, che mantenne anche in questo periodo la sua accettazione dell'autorità della chiesa, non ritenne che il rifiuto della firma fosse incompatibile con tale accettazione (l'infallibilità pontificia non era stata ancora proclamata). Questo dissidio con Arnauld ed altri giansenisti porta Pascal, rimasto quasi isolato, a ritirarsi e a dedicarsi soltanto alla vita di pietà, abbandonando ogni ulteriore partecipazione a controversie teologiche. Il 4 ottobre muore Jacqueline.

1662 Con il de Roannez, Pascal fonda una società per le *carrosses à cinq sols* (prima società per i trasporti pubblici), che inizia l'attività nel marzo 1662; con i proventi di tale iniziativa egli assicura l'assistenza di alcuni poveri di Blois. Egli ospita nella propria casa una famiglia povera; quando uno dei bambini di tale famiglia si ammala di vaiolo, piuttosto che allontanare (per timore di contagio) il malato, preferisce lasciare lui la sua abitazione: si trasferisce in casa della sorella nella parrocchia di Saint-Etienne-du-Mont. Ai primi di luglio la malattia si aggrava. Pascal invoca la comunione; ma i medici, giudicandolo non in pericolo di vita, non danno parere favorevole alla somministrazione del sacramento; Biagio può solo confessarsi, presso il parroco di St. Etienne, Beurrier. Egli riceve amici di Port-Royal, tra i quali l'Arnauld. Il 17 agosto le sue condizioni si aggravano ancora; il p. Beurrier gli porta la comunione. Il 19 agosto Pascal muore; le sue ultime parole sono: « que Dieu ne m'abandonne jamais ».

Intorno all'ultimo periodo della vita di Pascal sorge presto una discussione: nel 1664 corre voce che Pascal è morto senza sacramenti. Il p. Beurrier, interpellato

dall'arcivescovo di Parigi, risponde per iscritto che Pascal nel 1661 aveva rotto con i suoi amici di Port-Royal, si era dedicato solo ad opere di carità, era morto sottomesso perfettamente alla chiesa ed al papa. Anche sulla base di questa dichiarazione, sorge la voce che Pascal avrebbe da ultimo abbandonato il giansenismo. In realtà tale voce non risulta fondata: nella *querelle* sul formulario, Pascal risulta più rigido, contro la firma, dello stesso Arnauld (per questo si stacca dagli amici, non per la ragione opposta!); Pascal, certo, è morto convinto del dovere di sottomissione alla chiesa: ma egli era insieme persuaso che il giansenismo fosse pienamente cattolico, e che la disobbedienza al papa sulle questioni *di fatto* (come quella sulla presenza in un certo libro — nella fattispecie: l'*Augustinus* — di certe affermazioni) non costituisse ribellione alla chiesa; Pascal rimane legato ad alcuni giansenisti intransigenti (come il Domat) fino alla morte.

# STORIA DELLA CRITICA

1. È difficile dare un quadro anche sommario della ricchissima letteratura su Pascal. Pascal non è infatti stato solo l'oggetto di indagini erudite, di ricostruzioni storiche distaccate. Il suo pensiero ha anche suscitato entusiasmi, e ha conosciuto adesioni numerose già a partire dal tardo Seicento, così come ha provocato reazioni negative violente. È rispetto allo apologista singolare del cristianesimo, soprattutto, che tali reazioni sono sorte; ed è, anche, in relazione al Pascal polemista delle *Provinciali*, con i problemi sulla morale e sulla grazia che la lotta antigesuitica comportava, che le discussioni si sono accese. Pascal non è stato solo studiato; è stato anche utilizzato, da parte di molti apologisti cattolici (e anche protestanti), talora con un dichiarato richiamo, talora senza di esso; lo studio della letteratura pascaliana non può quindi ignorare anche questi collegamenti indiretti a Pascal [1]. Ma questo, è chiaro, allarga enormemente il campo di indagine.

Pascal, va aggiunto, ha lasciato inedite le *Pensées* e molti altri scritti; la prima edizione di Port-Royal delle *Pensées*, con i suoi arbitri, ha complicato, e non semplificato le cose. La storia della

[1] Di fatto, questa direzione di indagine ha già al suo attivo vari studi di rilievo, come quelli del Giraud, della Konijenburg dell'Amoudru, del Finch, della Eastwood, del Kruse, del Francis e di altri ancora. Rinviamo alla bibliografia per indicazioni precise in proposito.

letteratura su Pascal deve quindi tener conto delle modificazioni del panorama pascaliano che le successive edizioni chiave delle *Pensées* hanno determinato.

Il quadro complessivo su Pascal ci offre, in conclusione, scritti pascalizzanti (che riprendono tesi pascaliane), anche se non su Pascal; scritti su Pascal che sono in realtà solo pascalizzanti; scritti antipascaliani che rivelano eminenti preoccupazioni teoretiche, e sono perciò più interessanti per lo studio del pensiero del loro autore, che non di Pascal; scritti su Pascal, infine, in cui la preoccupazione storica è tutto, o è almeno preminente.

2. In un primo periodo — dalla morte di Pascal fino a tutto il secolo XVIII — si ebbero saggi rientranti nei primi tipi da noi descritti. Pascal fu molto lodato, nel sec. XVII, ma anche, poi, poco studiato; Bossuet e Fénelon, peraltro — ecco un esempio di rapporto indiretto, di utilizzazione senza studio tematico dell'autore utilizzato — dovettero ben attingere a Pascal[2].

L'oratoriano Mauduit, nel 1677 (*Traité de religion*, 3 voll.) riprese ampiamente il *pari*, mettendolo al centro dell'apologetica.

Tra i protestanti, l'Abbadie, nei suoi trattati apologetici (1684-89) utilizzò molto Pascal.

Una riflessione su Pascal, sia pure non storicamente molto agguerrita, ma pur attenta a chiarire anzitutto che cosa Pascal avesse detto, non si ebbe che a partire dal secolo XVIII, anche se dietro alcune stimolazioni del tardo Seicento. Fu l'Abate de Villars, nel 1671, nel suo *Traité de la délicatesse*, a provocare un nuovo movimento di riflessioni. Il de Villars attaccava Pascal da un punto di vista tradizionale: perché abbandonare le solide, secolari vie apologetiche per sostituirle con strane considerazioni sulla

[2] Cfr. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, vol. V, pp. 415-21.



impotenza dell'uomo e con le intenibili proposte di rischiare per la fede, con il *pari*?

Bayle, da un punto di vista diverso, nell'articolo *Pascal* dal suo *Dictionnaire*, riprese fra l'altro le osservazioni del de Villars (mescolandole ad altre, e ad alcuni elogi). Gli fece eco, di lì a qualche anno, Voltaire, la cui critica peraltro si sviluppò molto più ampiamente, in funzione di una concezione antitetica a quella pascaliana. Voltaire fu l'avversario per eccellenza di Pascal nel secolo XVIII.

« De tant de disputeurs éternels, Pascal est seul resté, parce que seul il était un homme de génie; il est encore debout sur les ruines de son siècle ». Così, nel 1778, al termine della sua vita, Voltaire scriveva di Pascal: era un giudizio ammirato, che non aveva però alle spalle un'adesione alla prospettiva pascaliana; il medesimo Voltaire che, nel 1778, avrebbe scritto le parole sopra riportare, pochi anni prima, nel 1775, aveva potuto qualificare Pascal come una *imagination malade et un homme de mauvaise foi.* Questi due giudizi non sono — come potrebbe sembrare — in contraddizione tra di loro. Pascal rappresentò sempre, agli occhi di Voltaire, il maggiore apologista — il più vivo, il più abile, il più geniale — del cattolicesimo; ma Pascal per Voltaire fu, proprio per ciò, l'avversario da battere, se si voleva battere il cattolicesimo — come fede, e come prospettiva che, di fatto, in Francia sorreggeva l'assolutismo monarchico, e difendeva l'intolleranza. Pascal, filosofo del trascendimento del finito, dell'apertura ad un divino che irrompe nella storia e la salva, rappresentava la più netta antitesi della concezione voltairiana, che nel finito (pur riconosciuto creato da Dio) voleva rinchiudere l'uomo, per un impegno nel mondo da affrontare con le sole forze umane.

La sottolineatura della finitezza dell'uomo, della sua miseria, compiuta da Pascal, non venne rifiutata da Voltaire, ma diversamente interpretata, e diver-

samente considerata, ai fini della condotta umana: tale finitezza non rappresentava la conseguenza di una caduta originaria umana, e di una punizione divina (con il corollario della concezione di un Dio irato, e di un uomo che, salva la libera elezione divina di alcuni, era oramai destinato alla perdizione — onde l'accusa a Pascal di un pessimismo patologico, degno di una fantasia malata); la finitezza appariva, agli occhi di Voltaire, l'inevitabile limite della creatura — che non è Dio. La polemica voltairiana contro Pascal fu quindi una polemica volta a sottolineare la naturalità — per una creatura — del limite, e l'inevitabilità, per Dio stesso, di creare l'uomo limitato, con una certa dose di sofferenze: il limite, il male, hanno la loro radice nella creazione stessa, non sono qualcosa di accidentale, di storico, che una iniziativa storica — nel tempo — del Dio-uomo possa riscattare.

L'uomo di Pascal deve ritornare in se stesso per riconoscere lo squilibrio del proprio essere, ed aprirsi al trascendimento di sé, attraverso Cristo, verso il divino, onde colmare tale squilibrio. L'uomo di Voltaire riconoscerà la propria autosufficienza (pur nella dipendenza creativa da Dio) e si impegnerà, nel finito, per circoscrivere il più possibile il male: riconoscendo Dio, adorandolo, ma non invocandolo come il Salvatore.

Dalla delineazione della antitesi risulta chiaramente l'importanza che ebbe, per Voltaire, la riflessione su Pascal, espressa nella *XXV Lettre philosophique* (le prime cinquantasette *Remarques*) del 1734, nelle successive sedici *Remarques* pubblicate nel 1742, e nelle 128 *Dernières Remarques* del 1778, ed in altri scritti.

Non stupirà — visto quanto sopra — che Voltaire avesse in animo di difendere i gesuiti, più « umani », più aperti al mondo, contro gli attacchi di Pascal (la difesa non fu però poi stesa; rimangono solo accenni).



Condorcet, nella sua nuova edizione delle *Pensées* (1776), e nel suo *Eloge de Pascal*, riprese Voltaire, sia pure con qualche attenuazione; quale fosse il suo *animus*, risulta però soprattutto dai criteri con i quali egli pubblicò le *Pensées*: tagliando, aggiungendo, egli cercò di fare delle *Pensées* un'opera anticristiana [3] (sotto il titolo: *Preuves du Christianisme*, egli raccolse i frammenti sull'oscurità della fede, sull'incertezza dei miracoli e delle profezie, sulla potenza del costume).

Per Condorcet, Pascal si era buttato ciecamente nella fede: dopo l'incidente al ponte di Neuilly, egli non era più normale, psicologicamente, e il *Mémorial* che portava sempre con sé, cucito negli abiti, era il suo *amulette*.

Nel 1741 il Boullier, protestante, pubblicò una *Défense des Pensées contre les critiques de M. de Voltaire*; ma la sua opera non suscitò molta eco.

3. Un rilancio di interesse per Pascal si ebbe con il romanticismo: la ripresa di attenzione al problema religioso; l'aspirazione all'infinitizzazione dell'uomo, la valorizzazione dei fattori extrarazionali dell'uomo, favorirono un ritorno a Pascal. Prescindendo dagli influssi esercitati su Jacobi e su Maine de Biran (si veda la bibliografia, per gli studi su questo punto), deve essere ricordato anzitutto Chateaubriand, il quale lanciò l'immagine del Pascal tormentato, diviso tra le esigenze del cuore, che lo spingevano alla fede, e quelle della riflessione, che lo portavano ad uno scetticismo radicale. Incapace di credere, ma pur bisognoso di credere, Pascal per Chateaubriand si fece cristiano *en enrageant*, e morì *à la peine*.

Chateaubriand peraltro non esitò, in *Génie du Christianisme*, a richiamarsi esplicitamente a Pascal, per l'apologetica — anche se poi tutto si limitò alle considerazioni sulla convenienza del cristianesimo con

[3] Cfr. Constantin, art. *Pascal*, cit., col. 2193.

le esigenze umane — (ma l'idea di un Pascal credente e scettico insieme, si era già diffusa nel sec. XVII, come mostra J. Ehrard, *Pascal au siècle des lumières*, 1963).

Fu però Vittore Cousin colui che diffuse l'immagine del Pascal scettico, credente per disperazione. Abbiamo già accennato, nel corso del libro, a questa interpretazione. Aggiungeremo qui, soltanto, che la sua diffusione fu favorita dalla pubblicazione, da parte del Faugère, nel 1844, delle *Pensées* in una nuova edizione, che teneva conto, dietro indicazione del Cousin, delle *copies* originarie: con tale edizione, il Pascal un poco edulcorato della prima edizione curata dai port-royalisti — ove le punte più pessimistiche sulla natura umana (epperciò anche sulle capacità conoscitive dell'uomo) erano state tagliate — veniva presentato in una nuova luce: più polemico contro le capacità umane; più vicino al giansenismo (pessimista, sull'uomo « naturale ») di quanto i port-royalisti, preoccupati di togliere ogni ombra di eterodossia da Pascal, non avessero lasciato trasparire.

L'interpretazione del pensiero pascaliano in termini scettici ha avuto una notevole fortuna nel secolo XIX, ed ha trovato ancora qualche difensore nel nostro secolo.

Ricorderemo il Saisset, da noi già citato, il Franck (articolo *Pascal* nel *Dictionnaire des sciences philosophiques*) e, nel nostro secolo, Sully-Prudhomme (articolo *Le pyrrhonisme, le dogmatisme et la foi dans Pascal*, 1890) e Miguel de Unamuno, per il quale ultimo Pascal fu un pirroniano che « aveva bisogno del dogma e lo cercava *en s'abêtissant*, e che trovò pace solo con la morte (si veda l'articolo *La foi pascalienne*, 1923).

L'interpretazione di un Pascal che non ha fiducia nella ragione è arrivata fino ai nostri giorni, con P. Magnard (*Pascal dialecticien*, 1963), il quale vede Pascal nominalista, critico verso le pretese della ragione (e della metafisica), negatore di ogni struttura



sostanziale, anche se non proprio in tutto scettico (Pascal riconosce il meccanicismo e la ragione analitica).

Contro la tesi per la quale Pascal negherebbe una natura umana sostanziale si è posta però validamente, di recente (1963), C. Gallicet Calvetti (*Le strutture della persona umana in Blaise Pascal*; della Calvetti segnaliamo anche *Il fenomenismo religioso di Blaise Pascal*, 1950).

Nel complesso, la prospettiva cousiniana sul Pascal scettico non è prevalsa: già nel secolo scorso essa fu combattuta con efficaci considerazioni dal Droz (*Etudes sur le scepticisme de Pascal*, 1886), al quale bisogna aggiungere tra gli altri il Flottes (*Etudes sur Pascal*, 1844), il Vinet (*Etudes sur Blaise Pascal*, 1848), e lo Havet (*Etudes sur les Pensées*, in Pascal, *Pensées*, vol. I), i quali tutti hanno ben mostrato come Pascal sia sempre, senza alcuna soluzione di continuità, vissuto nella fede cristiana, e non abbia mai veramente ceduto allo scetticismo.

4. Tra i negatori dello scetticismo di Pascal, il Vinet si opponeva all'interpretazione scetticheggiante, in quanto vedeva in Pascal una fede viva, vicina a quella protestante, che non passa attraverso ragioni e dimostrazioni.

Pascal, osservava il Vinet, non è scettico, non arriva al cristianesimo per disperazione dallo scetticismo (e dall'ateismo). Pascal crede (il *coeur* ci porta a Dio); arrivato alla fede, egli guarda indietro, e, in funzione della fede, vede quante illusioni, errori, ci siano nell'uomo non credente: arriva ad un (relativo, non assoluto) scetticismo per quanto riguarda ciò che l'uomo può acquisire con la sola ragione, proprio partendo dalla fede (esattamente l'opposto di quanto sostiene il Cousin).

Nel criticare la ragione, che pur ritiene capace di approdare *aliqualiter* a Dio, egli forse esagera; ma certo non pensa in termini scettici rigorosi; e nep-

pure egli è ateo: solo, ritiene che la conoscenza razionale di Dio sia inadeguata; e se anche pervenisse al cristianesimo dalla disperazione dell'ateismo, aggiungeva il Vinet, il passaggio sarebbe legittimo (non è illegittimo desiderare che il cristianesimo sia vero, e poi cercare le prove).

La fede di Pascal fu — per il Vinet — fede che giunge attraverso lo Spirito Santo, certezza interiore che si ha nel cuore, che si produce in noi in quanto ci si sente consolati soprannaturalmente (il cristianesimo è sentito vero perché risponde alle esigenze della nostra coscienza).

Certo, Pascal accetta una chiesa visibile, accetta i sacramenti; ma si tratta di un'accettazione passiva; il fondo di Pascal non è nelle considerazioni apologetiche tradizionali che anche in lui residuano, ma nella *religion du coeur*; l'accettazione della chiesa, del papa, non è senza riserve, in Pascal. Questa prospettiva fu ripresa da un discepolo di Vinet, Astié, nella sua edizione delle *Pensées* (1857), e seguita anche da altri (ad. es. dal Bertrand, *Evangile et liberté*, 1923).

5. Non protestante, ma giansenista, appare Pascal a parecchi studiosi: già J. de Maistre (*De l'Eglise gallicane*, 1821, vol. I) fortemente critico nei confronti di Pascal, vide quest'ultimo andare oltre gli stessi giansenisti, nella polemica antimolinistica ed antigesuitica; il Souriau vide nelle *Pensées* semplicemente il prolungamento della polemica antigesuitica delle *Provinciali*, in nome di un giansenismo oltranzista, sempre più accentuato (*Pascal*, 1897).

Senza approdare a questi risultati piuttosto riduttivi (e un poco meschini), per i quali Pascal sarebbe stato in fondo solo un settario arrabbiato, il Laporte (*Pascal et la doctrine de Port-Royal*, 1923; *Le coeur et la raison selon Pascal*, 1927) ha ben mostrato quanto siano stretti i legami di Pascal con Port-Royal: attraverso un confronto puntuale, il Laporte, forte dei suoi fondamentali studi sul giansenismo, ha messo



in vista la dipendenza di Pascal, per molte delle sue tesi, e non solo nelle *Provinciali*, da Arnauld, Nicole, Saint-Cyran (è a Saint-Cyran soprattutto, sia detto *en passant*, che un altro grande studioso di Pascal, il Mesnard, nel suo *Pascal*, ritiene da collegare il filosofo di Clermont).

Questa dipendenza, questo legame stretto, almeno, con il giansenismo, è stato però negato da altri studiosi; così, M. Blondel (art. *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, 1923) ha riconosciuto, sì, un giansenismo di superficie in Pascal; ma ha sostenuto che, nel suo fondo, Pascal non è giansenista, ma cattolico ortodosso; o, almeno, Pascal si sarebbe venuto spostando sempre più verso una posizione sicuramente cattolica. Altro sono le *Provinciali*, ove il legame con i giansenisti è innegabile, altro sono le *Pensées*, nelle quali rimangono sì motivi giansenistici (la dipendenza della volontà dalla concupiscenza, ad es.), ma superati in senso cattolico.

Pascal morì da perfetto cattolico; e d'altro canto, come avrebbe potuto un giansenista, persuaso della totale passività dell'uomo, della onnipotenza della grazia, che sola dà la fede che salva, concepire il disegno di una apologia, cercare un'arte della conversione?

Questi motivi compaiono anche, talora con maggiore documentazione, in altri studiosi: nello Chevalier, nel Jovy, nello Strowski, nel Blanchet, ad es., per i cui scritti rinviamo alla bibliografia.

Ma contro l'affermazione secondo la quale Pascal non poté essere, almeno al momento delle *Pensées*, giansenista, perché un giansenista non può concepire una apologetica del cristianesimo, va ricordato che il Laporte ribatté: anche le prove possono essere strumenti di cui la grazia si serve per portare alcuni uomini alla fede; anche il giansenista credente nella grazia salvifica non può quindi escludere le prove; non è detto che la ragione porti tutti a credere senza prove.

A chi non crede, si possono portare le prove; forse, quella è la via alla fede che Dio ha voluto per lui.

6. Per i motivi giansenistici indubbiamente presenti nel suo pensiero, ma soprattutto per le sue affermazioni sulla indimostrabilità razionale di Dio, Pascal è stato da taluni giudicato inaccettabile come apologista del cattolicesimo (Lavigerie, nel 1860, *Exposition des erreurs doctrinales du Jansénisme*, ed altri); più equilibratamente, il Constantin (voce *Pascal*, citata) ha rilevato che Pascal, liberato da alcune punte polemiche, può in realtà essere considerato un valido apologista (Pascal dice certo che l'uomo ha un profondo bisogno della soprannatura, ma non dice che la soprannatura gli è dovuta; egli non nega in ogni senso le dimostrazioni razionali di Dio).

Piena utilizzazione di Pascal ai fini della difesa del cattolicesimo si ha nell'opera di Adrien Gory, *Les Pensées de Pascal considérées comme apologie du Christianisme et les conditions actuelles de l'apologétique* (1883); questo libro è un buon esempio di un certo tipo di opere su Pascal; di quelle volte piuttosto a proporre l'apologetica del cristianesimo attraverso Pascal, che non uno studio storico su Pascal.

Apologista del cattolicesimo, sì, hanno detto taluni; ma del cattolicesimo interpretato secondo le indicazioni del modernismo: è la prospettiva di P. Stapfer, ripresa anche dal Bourdeau (articolo *Pascal précurseur des modernistes*, 1908) e, sia pure con minore precisione nel riferimento al modernismo, da Emile Boutroux (*Pascal*, 1900; « que l'homme cherche en lui-même, et non dans quelque révélation purement extérieure, les principes de son science, de sa morale et de sa religion »; « il s'agirait de démêler, dans la nature même, l'exigence du surnaturel », scriveva il Boutroux, parlando di Pascal).

Pascal, osservava lo Stapfer, distinse tra « la fede,



principio d'azione, disposizione morale e religiosa, e le credenze, idee intellettuali e indifferenti alla salvezza »; egli pose così le premesse per un'apologetica che non poggiasse su argomenti esterni alle esigenze immediate della coscienza, al sentimento religioso, quale il modernismo avrebbe poi sviluppato. Certo, Pascal addusse anche argomenti apologetici di tipo tradizionale, poggianti sui miracoli, le profezie, e via; ma furono incoerenze, rispetto al suo atteggiamento di fondo (incoerenze, si potrebbe osservare in sede critica, che coprono una parte molto ampia delle *Pensées*...).

Della posizione di L. Laberthonnière si è già parlato, e qui perciò non vi si insiste.

Non è mancata l'attenzione alle considerazioni pascaliane sui miracoli, sulle profezie, sulla continuità e stabilità della chiesa. Due lavori debbono essere segnalati, almeno: quello del p. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques* (1906), piuttosto critico nei confronti delle prospettive pascaliane sulle profezie, e quello di J. Lhermet (*Pascal et la Bible*, 1931), che ha messo in luce la profonda conoscenza pascaliana del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Il rapporto profondo di Pascal con la Bibbia, ha mostrato parecchi anni dopo Philippe Sellier (*Pascal et la liturgie*, 1966), si istituisce soprattutto per la mediazione della liturgia.

7. Con le notizie sugli studi riguardanti il rapporto di Pascal con il giansenismo e il protestantesimo ci siamo, in parte, allontanati dal sec. XIX. Dobbiamo ora ritornarvi, prima di parlare della fioritura delle ricerche storiche avutasi a partire dalla fine del secolo scorso, per riferire di alcune opere importanti comparse nell'800.

Ricorderemo anzitutto Sainte-Beuve, il quale dedicò a Pascal un intero volume (il III, apparso nel 1848) della sua monumentale opera su *Port-Royal*

(6 volumi), alcuni capitoli del II volume della stessa opera (1842), e vari altri scritti e lezioni tra il 1837 e il 1867.

Sainte-Beuve seppe vedere i pericoli delle interpretazioni romantiche di Pascal, che trovavano in quest'ultimo quelli che in realtà erano gli atteggiamenti e le prospettive degli interpreti, e riconobbe in particolare la distanza tra Chateaubriand e Pascal. Per evitare il pericolo di interpretazioni troppo soggettive, Sainte-Beuve si propose di procedere come un *naturaliste des esprits*, cercando di sostituire alla presentazione romantica di Pascal una spiegazione psicologica e positiva. Di fatto, un certo afflato poetico tempera l'impegno quasi positivistico del programma, ed il risultato è un ritratto vivente di Pascal. Ritratto che viene disegnato dopo lo studio, nei primi due volumi di *Port-Royal*, dell'ambiente portorealista. Sainte-Beuve si oppone al De Maistre, il quale, in *De l'Eglise gallicane*, aveva negato l'esistenza di un vero circolo giansenista, unitario e strettamente cooperante, a Port-Royal.

Port-Royal fu — per Sainte-Beuve — un vero centro spirituale, con un orientamento preciso, enucleabile in tre punti: la fede nel Cristo redentore; la fede nella onnipotenza della grazia; l'amore per la povertà. Pascal si collega strettamente a questa prospettiva (anche qui contro De Maistre, per il quale semmai Pascal esasperò le prospettive dei giansenisti, senza essere stato giansenista), pur andando poi per vie proprie.

Il cuore della personalità pascaliana sta, per Sainte-Beuve, nel rapporto intimo con Gesù, e con il Gesù del Gethsemani: proprio nel 1844 era stato pubblicato dal Faugère l'inedito frammento *Le Mystère de Jésus*; ed è al Pascal mistico (e lirico), che tale frammento in misura particolare rivela, che va la simpatia di Sainte-Beuve, più che al filosofo.

Deve anche essere ricordata l'opera del Maynard, *Les Provinciales publiés sur la dernière édition revue*



*par Pascal avec les variantes des éditions précédentes et leur réfutation...* (1851, 2 voll.), nella quale, riprendendo in fondo le *Impostures* del p. Nouet, le accuse rivolte da Pascal ai gesuiti nelle *Provinciali* vengono sottoposte a puntiglioso esame, con l'impegno di mostrare quelle che, secondo Maynard, sono le deformazioni delle tesi dei gesuiti compiute da Pascal.

Il lavoro, molto attento e documentato, riesce però a provare solo in piccola parte la sua tesi.

Ricordiamo, sul tema del rapporto Pascal-gesuiti in campo morale, anche le pagine di Remy de Gourmont in *Le chemin de velours* (1902), nelle quali i gesuiti — più aperti al mondo moderno, più umanisti — sono difesi, e contrapposti a Pascal, uomo di scienza deviato verso direzioni di cupo antiumanismo da Port-Royal. Lo scritto di Remy de Gourmont non è però molto documentato.

Un attacco al Pascal moralista è stato portato, molti anni dopo, dal Baudin, nel quarto volume della sua ampia opera (4 volumi) *La philosophie de Pascal* (1946-47). Abbiamo già ricordato i temi centrali di tale critica, viziata purtroppo dal fatto che il Baudin assume termini come 'casistica', 'probabilismo' in un senso che non era quello dell'epoca di Pascal, ma in uno successivamente sviluppatosi, e pretende di leggere Pascal come se questi avesse attaccato probabilismo e casistica nel senso inteso dal Baudin.

L'opera del Baudin è però ricca di motivi, alcuni dei quali interessanti; già in precedenza il Baudin aveva scritto cose pregevoli su Pascal (in *Chronique d'histoire de la philosophie moderne*, 1924), sulle eventuali letture pascaliane (in realtà escluse) degli scolastici medioevali e degli agostiniani antichi; e successivamente, nel 1925, a proposito del cosiddetto pragmatismo di Pascal: « l'utilità per lui [Pascal] non è il criterio logico della verità, ma semplicemente il *criterio morale di selezione delle verità* ». A proposito di *La philosophie de Pascal* va segnalata — nel I volume — la sottolineatura del legame — molto

stretto, anche se non di pedissequa ripetizione — di Pascal con Descartes.

8. Con gli studi del Baudin siamo ritornati al nostro secolo. La letteratura pascaliana del '900 si caratterizza, in notevole misura, per lo sviluppo degli studi di tipo più direttamente storico, sul *milieu* pascaliano, sulla cultura del primo '600 francese, sulla vita di Pascal, sull'ordine delle *Pensées*.

L'impulso a questo tipo di indagini si era avuto già alla fine del secolo XIX, con la pubblicazione dell'edizione Michaut delle *Pensées* (1896), fondata sul manoscritto originale, e della monumentale edizione Brunschvicg, Gazier, Boutroux (1904 e sgg).

Le ricerche sulle fonti pascaliane, sul *milieu* dal quale Pascal è emerso, hanno ricevuto un impulso, se non proprio un avvio — a parte Sainte-Beuve — con gli studi di Fortunat Strowski e di Ernest Jovy.

Del primo, sotto il titolo generale *Histoire du sentiment religieux en France au XVII^e^ siècle*, comparvero tre volumi dedicati a *Pascal et son temps*. Nel primo di essi (*De Montaigne à Pascal*) venivano delineati gli orientamenti scetticheggianti e libertini, tra fine '500 e primi '600, e, sia pure sommariamente, l'opera di San Vincenzo de Paoli, dei gesuiti e dei giansenisti.

Pascal veniva poi esaminato, nel II e nel III volume, con una sottolineatura (II vol., *L'histoire de Pascal*) dell'importanza delle sue opere scientifiche (lo spirito scientifico è « la maîtresse forme du génie de Pascal »). Nel III volume (1913) *Les Provinciales et les Pensées*, lo Strowski prendeva fra l'altro partito nella controversia sull'ultimo periodo della vita di Pascal, sul problema dell'abbandono o meno del giansenismo da parte del Pascal prossimo alla morte. Lo Jovy (*Pascal inédit*, vol. II, *Les véritables derniers sentiments de Pascal*, 1910, ma soprattutto *Pascal inédit*, vol. III, *Les contemporains de Pascal et leurs sentiments religieux d'après les Mémoires inédites du p. Beurrier, son dernier confesseur*, 1911) aveva reso note le memorie del p. Beurrier, che aveva assistito Pascal nella sua ultima malattia: da tali memorie risultava che Pascal era morto pienamente sottomesso alla chiesa e al papa; lo Jovy, e dopo di lui altri (Brémond, Mombrun) avevano accettato la testimonianza di p. Beurrier. Contro, si erano però levati il p. Petitot ed il Gazier.

Lo Strowski prende posizione in proposito sostenendo che Pascal, sei mesi prima della morte, fu assai vicino allo scisma, ma poi cambiò orientamento, e morì come *le plus soumis des catholiques*.

Le ricerche dello Strowski erano solo un avvio di un tipo di indagine che avrebbe trovato poi altri agguerriti prosecutori. Allo Jovy non si devono solo gli studi or ora ricordati, ma anche numerose altre ricerche pascaliane, iniziate nel 1895 e sviluppate fino agli anni '30. Ricorderemo qui, perché più innovatrice, quella dedicata a *Pascal et Silhon* (II vol. degli *Etudes pascaliennes*), nella quale viene presentata, nel collegamento che Pascal stabilì con essa, l'opera apologetica di Jean de Silhon. Soprattutto lo scritto di Silhon *De l'immortalité de l'âme* (1634) fu meditato, e di fatto utilizzato da Pascal nelle *Pensées* (per l'accomunamento di ateismo e di deismo, per il motivo della chiarezza ed oscurità del cristianesimo, per la preoccupazione di presentare la religione cristiana come *aimable*).

Non deve essere dimenticata, nel quadro di queste ricerche storiche, l'opera monumentale di p. Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (12 voll., 1916-39), la quale è uno strumento cospicuo per la conoscenza della cultura e della spiritualità alle quali Pascal si collega (in particolare, va tenuto presente il vol. IV, *L'Ecole de Port-Royal*, 1921).

Molto ricca, e chiaramente ordinata, è la ricostruzione della *Pensée religieuse française de Charron à Pascal* (1933) di Henri Busson.

Sempre nella direzione della ricerca delle fonti dell'apologetica di Pascal sta lo studio del Dedieu, già citato, il quale ha indicato nel p. Boucher una fonte importante di Pascal. Su di un piano più generale, il Dedieu osserva come Pascal abbia rinnovato l'apologetica cristiana, introducendo l'apologetica morale, oltre quella poggiata sulle prove esterne. Certo, molti motivi correvano già, nell'epoca: una forte corrente agostiniana proponeva motivi sulla radicale corruzione dell'uomo, sull'opportunità dell'analisi psicologica per portare al cristianesimo, che anche Pascal difende; tra il p. Senault, il Bérulle e Pascal è possibile trovare motivi comuni; ma chi opera una sintesi dei temi negli altri autori dispersi è solo Pascal.

Per sua parte, il Blanchet, in un ampio saggio su *L'attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal* (1919), metteva in vista la dipendenza di Pascal, almeno per il tema del *pari*, dal padre gesuita Antoine Sirmond, e proprio in una direzione che la polemica delle *Provinciali* rende sorprendente. Pascal condividerebbe di fatto la convinzione dei gesuiti, e del p. Sirmond in particolare, per la quale l'uomo può fare qualcosa per la propria salvezza anche fuori della grazia, perfino agendo per il bene in modo estrinseco. Poiché non a tutti Dio dà il dono dell'*amour affectif* (verso Dio stesso), basta, almeno inizialmente, comportarsi *come se* si amasse « affettivamente » Dio; in realtà, basta l'*amour effectif*. Poi verrà, per dono di Dio, l'amore pieno.

Queste tesi gesuitiche, molinistiche, nascevano da un riconoscimento umanistico delle capacità autonome dell'uomo; Pascal risulta di fatto condividerle quando propone all'incredulo, con il *pari*, di provare a vivere *come se* si credesse, *come se* si amasse Dio. In questo punto, Pascal abbandona il rigido giansenismo, per il quale solo la grazia salva (perché solo con la grazia si ha l'amore *affectif*, l'unico che conta) e riconosce che l'uomo può prendere, in parte, l'iniziativa per la salvezza.



Ora, il Blanchet mostra come Pascal debba avere conosciuto l'opera del p. Sirmond *Démonstration de l'immortalité de l'âme*, nella quale il *pari* è in buona parte anticipato, entro il quadro in certo senso umanistico che si è ricordato.

Il saggio del Blanchet ha suscitato alcune critiche, le quali però non sono riuscite veramente a smentire quanto il Blanchet ha sostenuto, con una ricca documentazione.

Allo studio del *milieu* pascaliano sono dedicati anche gli importanti lavori del p. Julien-Eymard d'Angers, *Pascal et ses précurseurs* (1954), e, anche, *Le p. Yves de Paris et son temps* (2 voll., 1946, pubblicati sotto il nome da laico di C. Chesneau).

Il d'Angers ricostruisce le diverse correnti apologetiche dell'ultimo '500 e del primo '600, facendo emergere un quadro nel quale operano non solo scolastici e agostiniani, ma anche apologisti a tendenza umanistica, come ad es. il p. Yves de Paris, la cui opera probabilmente Pascal conobbe. Pascal — e questa è cosa ben nota — si collega alla corrente agostiniana: attraverso i giansenisti, Saint-Cyran in particolare, si risale a Bérulle, e oltre fino a s. Agostino.

Anche Pascal è persuaso che il rapporto con Dio si istituisca attraverso un amore che è anche conoscenza (un sentir Dio che è attivo amore per lui e, insieme, saperlo). Solo dopo, per Pascal, ci si apre alle prove, e alla conoscenza dispiegata di Dio (attraverso le scritture); ma come si arriva a tale amore?

Per quanto dipende dall'uomo, attraverso anzitutto una scommessa. Ecco la decisività, per Pascal, del *pari*, la sua centralità (per gli agostiniani, si deve partire dall'*autorità*; ma Pascal, uomo di scienza, non accetta questo punto di partenza). Certo, al *pari* non ci si ferma, come invece vorrà il Goldmann, ma il *pari* è pur importantissimo, e conferisce originalità all'opera pascaliana (anche se alcuni

motivi del *pari*, a sé presi, erano già stati addotti da vari autori).

Le ricerche del d'Angers sono indubbiamente tra le più utili, per la comprensione della problematica pascaliana: esse affrontano la questione della peculiarità del pensiero pascaliano fuori dallo spirito esaltatorio indiscriminato, e da quello volto a negare per partito preso ogni originalità a Pascal, e fanno parlare i testi.

A Jean Mesnard dobbiamo, fra l'altro, importanti studi sulle « fonti » di Pascal. In un saggio su *Pascal et Port-Royal* (1963), ed in uno su *L'invention chez Pascal* (1963), il Mesnard mette in vista l'unione profonda di Pascal con Port-Royal, fino alla morte (le divergenze, anche a proposito della firma del formulario, non ebbero carattere dottrinale). Il Mesnard ha grandi meriti come studioso della biografia di Pascal (*Pascal et les Roannez*, 1965; importante anche la prima parte del volumetto, prezioso, originale, misurato nelle valutazioni, *B. Pascal, l'homme et l'oeuvre*, 1951), e come editore dei testi pascaliani (abbiamo finora due volumi dell'*Edition du tricentenaire* progettata dal Mesnard; il primo — 1964 — comprende i documenti sulla vita di Pascal, con una ricchezza eccezionale, ed una collocazione storica di ognuno di essi mirabile; il secondo — 1970 — comprende gli scritti dal 1623 al 1654, anche qui con un'introduzione ad ogni scritto di alto interesse).

Con prefazione di Jean Mesnard è uscito nel 1970 un grosso volume di Pol Ernst, *Approches pascaliennes, L'unité et le mouvement, le sens et la fonction de chacune des vingt-sept liasses titrés*, dedicato allo studio accurato delle 27 *liasses* in cui una parte delle *Pensées* è ordinata, nella prima *copie*.

Ernst cerca di mostrare l'unità che lega tra di loro i frammenti di ciascuna *liasse*, e ritiene di poter confermare la prospettiva di Tourneur e di Lafuma,



secondo la quale l'ordine delle *liasses* esprime l'effettivo disegno pascaliano per l'apologia. Il libro — minuzioso e documentato — è peraltro un po' prolisso e dispersivo.

Dobbiamo al Pintard, maestro degli studi sul pensiero libertino, un lavoro su *Pascal et les libertins* (1963) di notevole interesse: il Pintard fa vedere molto bene come Pascal trascuri, nelle *Pensées*, di esaminare determinatamente le prospettive teoriche dei libertini, le loro obbiezioni al cristianesimo: lo scetticismo è concentrato in Montaigne, ed è invece ignorato il contemporaneo La Mothe le Vayer; il deismo è visto nei suoi termini più generali, e via. Può sembrare strano che Pascal, la cui apologetica è rivolta ai *libertins*, li ignori poi nei loro determinati argomenti. Il Pintard cerca di dare ragione di questo comportamento, ricordando come Pascal sia persuaso che, per l'accesso alla fede, decisiva è la volontà, non la ragione: per questo, la sua apologetica preferisce puntare sulla considerazione concreta dell'uomo, anziché su teoriche obbiezioni intellettualistiche; i suoi « avversari » sono piuttosto i libertini *pratici*, indifferenti alla religione.

Già abbiamo ricordato gli studi del Laporte. Ha proseguito la linea di indagine del Laporte, sul tema della fede e della ragione in Pascal, Gabriella Russier, in due volumi su *La foi selon Pascal* (1949), molto precisi e documentati.

Per la Russier Pascal sosterrebbe una filosofia della fede, che è vera filosofia, ma costruita per mostrare l'impossibilità della filosofia, intesa come sistema autosufficiente.

Pascal punta sul *coeur*, che non è un puro sentimento, qualcosa di sensibile soltanto, ma è un modo di conoscenza autentico, distinto da quello della ragione.

E qui c'è il richiamo alla prospettiva del Laporte da noi già esposta, sul *coeur* inteso come fondo da cui emerge la ragione. La Russier insiste sul fatto

che non si può parlare di irrazionalismo di Pascal: certo, la Russier si oppone al Baudin, il quale aveva sostenuto che Pascal ammette le prove razionali di Dio; ma essa osserva come Pascal riconosca alla ragione il compito di dimostrare che si deve ammettere ciò che la sorpassa; e Pascal non rifiuta le prove storiche del cristianesimo.

Si è anche occupato del rapporto di Pascal con i giansenisti, con studi preziosi, l'Orcibal (*Les origines de Port-Royal*, 5 voll., 1947-63), il quale ha peraltro individuato precisi legami di Pascal con lo Charron anche per il *pari*.

9. Ad Henri Gouhier dobbiamo alcuni dei più interessanti studi su Pascal comparsi in questo secondo dopoguerra; essi sono stati, in parte, raccolti nel volume *Blaise Pascal. Commentaires* (1966). Tra di essi, uno degli emergenti riguarda *l'Entretien de Pascal avec M. de Sacy, et l'origine de son apologétique*, il quale mostra come l'inizio dell'impegno pascaliano per una nuova apologetica stia nell'*Entretien*: Pascal non poteva avere proposto al de Sacy le sue idee su Montaigne ed Epitteto solo per informare il de Sacy — che non vi aveva interesse: non era filosofo! —; egli propone in realtà al de Sacy delle idee sull'uso apologetico delle filosofie di Montaigne e di Epitteto, per mostrare come si possa portare la filosofia oltre la filosofia, verso il cristianesimo, presenta cioè al de Sacy una proposta di apologetica.

È qui il disegno dell'apologetica di Pascal — subito dopo l'esperienza del *Mémorial* — nella sua prima parte: servirsi della ragione per mostrare l'impotenza della ragione. È il programma antiumanistico di Pascal, che si preoccupa dell'alleanza dell'antica cultura classica e della nuova scienza (Pascal è un umanista cristiano, non ammette una filosofia autonomamente sviluppantesi; questo tema era già stato sviluppato dal Gouhier nel saggio del 1963 *Pascal



et les humanismes de son temps*). Egli poi, dopo il miracolo della Santa Spina (1656) svilupperà il disegno della seconda parte dell'apologia, quello giocante sui miracoli, le profezie, e via. Il miracolo della Santa Spina non è quindi, come vogliono molti interpreti, l'occasione per l'inizio dell'impegno apologetico pascaliano; l'apologia nasce dalla saldatura tra le più antiche riflessioni sulla aporeticità dell'uomo, e quelle che la polemica con i gesuiti sull'autenticità del miracolo della Santa Spina mette in moto (cfr., nei *Commentaires*, il saggio *De l'Entretien à l'Apologie*).

Il Gouhier per l'*Entretien* si richiama, condividendone le indicazioni filologiche di fondo, al lavoro di P. Courcelle, L'*entretien de Pascal avec M. de Sacy. Ses sources et ses enigmes* (1960), il quale ha mostrato come l'incontro con de Sacy del 1655 sia riferito, nel famoso resoconto dell'*Entretien*, sulla base di *excerpta* stesi dagli stessi Pascal e Sacy. Il Gouhier aggiunge che l'*Entretien*, trascritto dal Fontaine, sarebbe stato rivisto dallo stesso Pascal: il che conferisce allo scritto un deciso valore documentario.

Tra gli studi comparsi tra la fine del secolo scorso e la seconda guerra mondiale, vanno ricordati almeno, ancora, alcuni titoli. Anzitutto la monografia su Pascal di Jacques Chevalier (*Pascal*, 1922), tra le più simpatetiche con il filosofo di Clermont.

Pascal è visto dallo Chevalier come l'espressione più alta dello spirito francese; egli, con Cartesio, viene contrapposto alla filosofia tedesca. Il tono del libro, piuttosto altisonante, non giova all'opera, la quale peraltro è una sintesi molto chiara del pensiero pascaliano, e contiene una bibliografia ricca ed anche alcune notazioni critiche acute.

Lo Chevalier ha curato anche una edizione delle *Pensées*, che ordina i frammenti secondo il presunto piano dello stesso Pascal; la sua edizione è, tra quelle che seguono tale criterio, quella maggior-

mente diffusa (per quanto riguarda le edizioni delle *Pensées*, abbiamo già ricordato i lavori importanti del Tourneur, del Lafuma e del Couchoud, sui quali qui non torniamo).

Di un certo rilievo è il saggio di F. Rauh (articolo *La philosophie de Pascal*, 1892, eppoi 1923) nel quale si avanza una formula che ha avuto un certo successo: quella del « positivismo cristiano » di Pascal. Tale positivismo cristiano consisterebbe nel fatto che Pascal ha voluto rendere sensibile la fede; così come i primi principi della matematica sono colti in una sorta di intuizione (con il *coeur*), così anche le verità religiose sarebbero colte con il *coeur* (ispirato): non deduzioni razionali, ma fatti, e appello al sentire immediato, anche in religione: ecco il positivismo cristiano di Pascal. Se non di positivismo, certo di primato dell'esperienza in Pascal avrebbe poi parlato anche J. Mesnard (articolo *Les conversions de Pascal*, 1956).

Il « positivismo cristiano » è attribuito a Pascal anche da Jean Claire (*Pascal, philosophe chrétien*, 1963), il quale precisa però insieme i diversi sensi nei quali Pascal si appella all'apprensione immediata, oltre il piano discorsivo: Pascal rispetta i tre ordini della carne, dello spirito e della volontà (o del cuore) e non ammette certo che in nome dell'ordine della carne e del suo tipo di evidenza si giudichi delle realtà degli altri ordini (come quello soprannaturale, che rientra nel dominio del *coeur*).

Sul tema dei tre ordini ha scritto un preciso articolo R. Jolivet (*Dialectique des trois ordres*, 1962).

Numerosi sono gli studi che mettono a confronto Pascal con altri pensatori, anche del nostro secolo, con esiti peraltro spesso incerti, per la difficoltà, fra l'altro, di stabilire confronti tra pensatori cresciuti in ambienti che sono in molti casi assai diversi.

Tra tali tipi di studi, uno dei pochi che risultano senz'altro validi (anche perché fa il confronto



con un filosofo quasi della stessa epoca, che si interessò con partecipazione a Pascal) è quello di Jean Guitton, *Pascal et Leibniz. Etude sur deux types de penseurs* (1951). Il Guitton vede in Pascal un uomo tipico del XVII secolo: un uomo cioè preoccupato più della sicurezza assoluta, che della verità anche solo probabile; che cerca di superare la sua angoscia di fronte all'incerto, ed in particolare alla incertezza per la salvezza, attraverso un mezzo che comunque lo rassicuri; che vuole l'assoluto più che il probabile, più che il verosimile.

Tra gli studi su Pascal uomo di scienza — alcuni dei quali impegnati in precise analisi della validità delle singole ricerche scientifiche di Pascal — ricordiamo almeno *Pascal savant*, di A. Koyré (1956), e, sempre con il titolo *Pascal savant*, il saggio di Y. Belaval (1963): più critico e riduttivo il secondo, per il quale Pascal non fu uno scienziato di grande rilievo, anche se innegabilmente fu geniale. Pascal si impegnò in una ricerca sui principi metodici generali, non si impegnò nell'algebra, non si impegnò neppure nei principi della meccanica.

Non diamo qui notizia degli studi sull'originalità delle singole ricerche di Pascal, perché non troppo importante ai fini della conoscenza della sua filosofia (alcuni titoli in proposito si trovano comunque in bibliografia).

Ricordiamo solo ancora G. Le Roy, il quale ha dedicato una seria ricerca a *Pascal savant et croyant* (1957), sottolineando la centralità del metodo sperimentale in Pascal, vero principio unificatore del suo pensiero.

Tra la ricca letteratura dedicata esplicitamente al *pari*, va segnalato almeno lo studio di G. Brunet, *Le pari de Pascal* (1956), che fornisce uno studio di importanza notevolissima sul manoscritto del frammento del *pari*, oltre che un'acuta analisi del testo; di qualche altro importante studio abbiamo già parlato.

Un'interpretazione di Pascal in termini nettamente irrazionalistici è stata proposta da Leone Chestov (*La nuit des Gethsémani*, 1923), in un libro che, peraltro, è più interessante per la conoscenza del provocatorio pensiero di Chestov, che non per la comprensione di Pascal.

A sé collochiamo alcuni studi, abbastanza recenti, che danno un'interpretazione psicanalitica o caratterologica di Pascal. Si tratta di studi rivolti alla ricostruzione della personalità di Pascal, più che non, direttamente, del suo pensiero; e di studi che utilizzano opere teoriche di psicanalisi, di caratterologia, di medicina.

In ordine di tempo va ricordato anzitutto L. Jerphagnon (*Pascal et la souffrance*, 1956, e, poi, *Le caractère de Pascal*, 1962), il quale denota la personalità pascaliana come personalità del tipo *passionné*; a lui va affiancato Ch. Baudouin (*B. Pascal ou l'ordre du coeur*, 1962), le cui indicazioni sono poi riprese e sviluppate da P. Mesnard (*Le caractère de Pascal*, 1963).

In questi ultimi saggi cambia, rispetto allo Jerphagnon, la caratterizzazione di Pascal (visto ora come un temperamento aggressivo e altero, che solo progressivamente si muove verso le vie della carità), ma uguali rimangono il tipo di accostamento e il metodo.

Le perplessità su questi tipi di indagine non sono poche (troppo scarsi sono gli elementi a disposizione per psicanalizzare una persona morta da alcuni secoli; e la documentazione addotta non è, tra l'altro, neppure del tutto adeguata a quanto si possiede; più di uno studioso lo ha rilevato).

10. La letteratura pascaliana di questo secondo dopoguerra presenta anch'essa — con gli studi del d'Angers, già citato, dell'Orcibal, del Mesnard, in parte del Lefebvre e del Goldmann e del Sellier — una buona messe di ricerche sulle fonti ed il *milieu* pascaliano.



Le opere di Henri Lefebvre (*Pascal*, 2 voll., 1949 e 1954) e di Lucien Goldmann (*Le Dieu caché*, 1955), sono ricche di riferimenti storici (alle varie correnti culturali del primo '600, ed al giansenismo, nel Lefebvre; ai vari gruppi giansenistici, attentamente classificati, nel Goldmann).

È però un fatto che molti degli stretti collegamenti che il Lefebvre vuole stabilire tra giansenisti, e alta borghesia e *noblesse de robe*, risultano confusi, e tutt'altro che provati documentariamente; analogamente, il rapporto stretto voluto da Goldmann tra *noblesse de robe* frustrata e giansenismo, non risulta, proprio sulla base delle indicazioni fornite da Goldmann, provato (alcuni dei più significativi giansenisti non escono dai gruppi sociali che, secondo Goldmann, li avrebbero dovuti esprimere).

L'opera del Lefebvre studiava i rapporti tra giansenismo e nuova nobiltà (alta borghesia) nel primo '600 francese; essa riteneva di poter mostrare nel giansenismo l'ideologia di tali classi, nel loro urto con la monarchia, pur per altro verso necessaria ad esse. In questo quadro, Lefebvre inseriva anche Pascal, contro il quale veniva poi svolta una durissima requisitoria, che di lui salvava ben poco (vecchi motivi voltairiani si intrecciavano, nel Lefebvre, a temi polemici di intonazione marxista).

Più pacato, volto anche a valorizzare *dialetticamente* l'opera (e la personalità stessa) di Pascal in funzione di un quadro interpretativo che abbraccia l'intero movimento della filosofia moderna, è il libro di Goldmann, il quale peraltro riprende il tipo di indagini sul rapporto tra giansenismo e *noblesse de robe* avviato dal Lefebvre. Per Goldmann, Pascal sarebbe (con Racine e con Kant) un pensatore tragico: un pensatore, cioè, che vedrebbe la situazione attuale dell'uomo bloccata in un'antinomia insolu-

bile, intrascendibile. Tale antinomia nascerebbe dal fatto che Dio sarebbe, per Pascal, sempre presente all'uomo come oggetto di un'aspirazione, di un'istanza, di una scommessa (il famoso *pari*!) e insieme sempre assente, poiché non si rivelerebbe mai: non rivelerebbe la propria esistenza; non rivelerebbe una legge di comportamento all'uomo. L'uomo riconoscerebbe l'inconsistenza del finito in confronto con l'Infinito, vedrebbe che nel finito non ha senso stare, eppure vedrebbe anche che all'Infinito non si sa come arrivare: antinomia, tragicità.

Goldmann inserisce questo schema interpretativo del pensiero pascaliano entro un quadro sul movimento del pensiero moderno articolato in tre stadi: il pensiero tragico si collocherebbe tra quello empiristico e razionalistico da un lato, e quello dialettico (Hegel, Marx, Lukács) dall'altro; invererebbe (superandolo e conservandolo) il primo, sarebbe inverato dal secondo.

Ognuna di queste forme di pensiero avrebbe alla sua radice e come suo alimento, una precisa condizione sociale, di classe, una visione del mondo la cui forma coerente sarebbe data da tali sistemi di pensiero (la borghesia mercantile per l'empirismo e il razionalismo moderno; la *noblesse de robe* in crisi, per il giansenismo (e per Pascal in particolare); il proletariato, per il pensiero dialettico). Felice nella individuazione di alcuni momenti di tragicità in Pascal, stimolante per le ricerche sulla società da cui Pascal è emerso, certo geniale, l'opera di Goldmann è però manifestamente arbitraria per la sua tesi di fondo: essa non riesce affatto a dimostrare la tesi di un Pascal che riterrebbe Dio totalmente muto per l'uomo, e solo sperato (Dio in Pascal si nasconde, ma anche si manifesta ai buoni; la Rivelazione è pur reale, per lui; e poi, perché scrivere di apologetica, se Dio non si rivelasse mai? Il *pari* non è certo tutto, nelle *Pensées*!).



Per l'indagine sull'ambiente sociale della famiglia Pascal va ricordato anche l'articolo di A. Soboul, *Clermont au temps de Pascal*, 1963.

L'opera di Goldmann ha suscitato accese discussioni; tra di esse, una delle più impegnate ed ampie è quella condotta da Augusto Del Noce (*Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, 1964); al Del Noce dobbiamo anche uno studio *Intorno all'« antiumanesimo » di Pascal* (1962), nel quale viene mostrato come l'antiumanesimo di Pascal abbia la propria radice non solo nel rifiuto del molinismo proprio dei portorealisti, ma anche nella radicalizzazione del motivo cartesiano della libertà divina (per cui in Pascal non si può parlare di una natura umana in assoluto, che abbia suoi diritti, ma solo di una realtà umana storica, decaduta).

Uno studio di primo piano sulla formazione di Pascal è quello di Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (1971); in questo ampio lavoro, il rapporto stretto tra Pascal e s. Agostino, comunemente ammesso, viene non solo confermato, ma meglio specificato: Pascal non ha letto solo qualche pagina del vescovo di Ippona, e assunto il più delle sue informazioni sulle prospettive agostiniane attraverso l'*Augustinus* di Giansenio e attraverso Arnauld; egli ha letto *direttamente* e assiduamente le opere di s. Agostino, nella grande edizione *in folio* di Lovanio.

Dal minuto confronto delle tesi dei due pensatori, compiuto dal Sellier, risulta una stretta dipendenza di Pascal da Agostino, un vero discepolato ideale, che riguarda non solo la dottrina della grazia, ma anche la nozione del *coeur*, la teologia della storia, l'interpretazione del rapporto tra teologia e apologetica e vari altri punti di rilievo.

Un contributo di rilievo agli studi pascaliani è dato dal lavoro di Roger E. Lacombe, *L'apologétique de Pascal* (1958), che si caratterizza per la finezza e l'equilibrio delle analisi. Il Lacombe mette

particolare impegno nel cercare di conciliare i frammenti pascaliani che appaiono contraddirsi, e riesce in effetti spesso nel suo proposito.

La sua opera ha anche intenti teoretici: essa discute Pascal da un punto di vista che si potrebbe dire razionalistico-umanistico; Pascal non viene rifiutato in blocco, ma le sue affermazioni vengono filtrate attraverso il criterio di una ragionevolezza « media »; l'esito di queste analisi non risulta sempre persuasivo (è applicabile ad un pensatore drammatico come Pascal, tale criterio?).

Su di una linea teoretica analoga a quella del Lacombe stava anche il Bayet, ma con più violenza polemica (dell'opera del Bayet abbiamo già parlato).

Con preoccupazioni eminentemente teoretiche (lo dice il titolo stesso) è stato scritto il libro di Charles Journet (*Vérité de Pascal. Essai sur la valeur apologétique des Pensées*, 1951), il quale esamina, oltre che il tema dell'apologetica in senso lato, anche l'argomento del *pari*, e quello del peccato originale secondo Pascal. Il punto di vista valutativo è quello tomistico, ed è difeso con intelligenza; si hanno anche buoni rilievi esegetici; la contrapposizione Pascal-tomismo riesce però talora un po' meccanica.

Carattere, quasi, di meditazione spirituale di alto livello sulla base dei testi pascaliani, ha il libro di Romano Guardini *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal* (1950), il quale contiene, fra l'altro, un interessante ed originale confronto tra il *pari* pascaliano, l'argomento ontologico anselmiano, e il tema del paradosso in Kierkegaard.

11. Abbiamo incontrato, finora, pochi studi italiani; in effetti, la letteratura italiana su Pascal non è molto ricca di titoli; ma alcuni studi di interesse sono pure usciti, di cui val la pena di dar notizia.

Tolti due lavori, di F. Neri (1921) e di L. Foscolo Benedetto (1923) sull'attribuibilità o meno a Pascal del *Discours sur les passions de l'amour*, i primi



libri su Pascal compaiono nel 1927 (ad opera di P. Arcari, di F. Gentile e di E. Buonaiuti; ma sono studi di non grande peso; quello del Buonaiuti accosta Pascal a Rudolf Otto).

Nel 1942 compariva lo studio complessivo di Paolo Serini (*Pascal*), il quale riusciva efficace nella ricostruzione della personalità di Pascal, ma non risultava molto impegnato con le prospettive più specificamente filosofiche. Nel medesimo 1942 Augusto Guzzo individuava il *Momento pascaliano della filosofia* (e cioè quanto, in ciò che viene proposto da Pascal, appartiene in realtà ad ogni filosofare) nel *sentire* quanto si pensa, nel filosofare esistenzialmente impegnato, oltre la pura e astratta filosofia. Di lì a due anni, compariva la prima edizione del *Pascal* dello Sciacca; libro, quello dello Sciacca, destinato a crescere, a svilupparsi assai oltre la prima edizione; nell'ultima di esse noi troviamo una ricostruzione complessiva della personalità e della opera di Pascal; segnaliamo le pagine nelle quali lo Sciacca propone il superamento dell'antitesi, a proposito di Pascal, tra giansenismo e antigiansenismo. Pascal seppe superare i pericoli, relativamente al problema della grazia e della natura, cui i suoi amici giansenisti non seppero viceversa sfuggire.

Un'interpretazione di tipo problematico-esistenzialistico di Pascal è stata data da Giulio Preti (Introduzione al volume antologico *Pascal e i giansenisti*, 1944), e da Armando Vedaldi (*Pascal*, 1948); ricordiamo, tornando per un momento all'estero, che qualcosa di analogo è stato proposto anche fuori d'Italia da vari studiosi (da segnalare: D. G. M. Patrick, *Pascal and Kierkegaard*, 1947).

Dobbiamo ancora ricordare un notevole articolo dell'Alberti su *Pascal e le prove razionali dell'esistenza di Dio* (1964); per gli anni più recenti debbono ancora essere ricordati l'articolo di Antonio Corsano, *Pascal critico della scienza esatta* (1959), un acuto lavoro di R. Meneghelli su *Il problema*

*della giustizia in Pascal* (1959) ove viene negato lo scetticismo di Pascal in campo giuridico, e l'essenziale e vivace volume di V. E. Alfieri, *Il problema Pascal* (1959), nel quale si dà — come ha rilevato il Gouhier — una elegante sintesi del clima culturale del primo Seicento. Gli *Studi pascaliani* di Maria Simonetti (1956) sono dedicati alla storia dello sviluppo recente della tradizione critica del testo delle *Pensées*, ed allo studio dello stile di Pascal.

Ad Alberto Moscato dobbiamo, infine, un ampio volume su *Pascal. L'esperienza e il discorso* (1963), che presenta il movimento del pensiero di Pascal legandolo strettamente con le vicende della sua vita. Particolarmente interessanti, nel libro del Moscato, sono le pagine dedicate alla natura della matematica, secondo Pascal, e quelle dedicate alla dialettica della giustizia.

BIBLIOGRAFIA

## I. OPERE DI CARATTERE BIBLIOGRAFICO

Una bibliografia generale delle opere di Pascal è quella di A. Maire, *Bibliographie générale des oeuvres de Blaise Pascal*, 5 voll., Paris 1925-27. Vol. I, *Pascal savant. Les travaux mathématiques et physiques*, 1925; voll. II e III, *Pascal pamphlétaire*: I, *Les provinciales*, 1925, II, *Documents*, 1926; vol. IV, *Pascal philosophe (Les Pensées)*, 1926; vol. V, *Opuscules, lettres, biographie et iconographie*, 1927.

Questa bibliografia è fondamentale per le edizioni degli scritti pascaliani, e dei documenti riguardanti Pascal.

Ancora di A. Maire, *Essai bibliographique des Pensées*, « Archives de philosophie », 1924, vol. I, fasc. IV (intero).

Utile è, anche, J. Giraud, *Manuel de bibliographie littéraire pour les XVI^e et XVII^e et XVIII^e siècles français*, Paris 1939, pp. 148-81 e 1956, pp. 157-61; ma soprattutto da consultare A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du dix-septième siècle*, 3 voll., Paris 1966, vol. III, pp. 1545-93.

Importanti indicazioni bibliografiche si trovano anche nelle introduzioni (generali, e ai singoli scritti) delle varie edizioni di *Oeuvres complètes* pascaliane; nei libri dedicati a Pascal, ampie bibliografie stanno particolarmente in: J. Perdomo García, *La teoria del conocimiento en Pascal*, Madrid 1956; R. Francis, *Les « Pensées » de Pascal en France de 1842 à 1942*, Paris 1959; M. F. Sciacca, *Pascal*, Milano 1972[7], oltre che nelle voci su Pascal di varie enciclopedie; particolarmente utili, tra

queste ultime, le voci di C. Constantin e di A. Del Noce (si veda la sez. V).

Qui diamo un elenco di rassegne di studi pascaliani; ulteriori indicazioni sono reperibili più avanti a pp. 233-7, ove si trovano ricordati, fra l'altro, studi sulla fortuna di Pascal nel corso del tempo.

Pincherle A., *La celebrazione del centenario di Pascal nelle maggiori riviste francesi*, « Bilychnis », 1924, n. 1, pp. 39-59.
Béguin A., *Etudes pascaliennes*, « Critique », 1948, pp. 875-88 e 1067-79.
Viatte A., *L'« Apologie » de Pascal d'après les plus récents travaux critiques*, « Laval théologique et philosophique », 1948, n. 4, pp. 159-65.
Flasche H., *Stand, Methoden und Aufgaben der Pascalforschung (Ergebnisse der Jahre 1939-1952)*, « Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 1953, pp. 611-35.
Forest A., *Etudes sur Pascal*, « Revue thomiste », 1958, pp. 124-38.
Verga L., *Studi pascaliani*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1961, pp. 169-97.
Morra G. F., *Studi pascaliani in Italia*, « Archivio di filosofia », 1962, pp. 183-95.
Alberti A., *Pascaliana*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1966, pp. 189-209.
Id., *Ancora su Pascal*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1969, pp. 94-113.
Labourdette M., *Etudes pascaliennes*, « Revue thomiste », 1972, pp. 500-7.

## II. EDIZIONI DELLE OPERE IN LINGUA ORIGINALE

### *Opere complete.*

L'edizione complessiva più importante degli scritti di Pascal rimane, a tutt'oggi, quella a cura di Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux e Félix Gazier (*Oeuvres de Blaise Pascal*, 14 voll., Paris 1904-14, collezione *Les*



*grands écrivains de France*; Gazier collabora a partire dal IV volume). Questa edizione è arricchita da numerosi documenti e testi sulla vita di Pascal, da un'ampia serie di scritti — talora interi, talora per stralcio — aventi rapporto con le pagine di Pascal (ad es.: i contesti dei passi citati da Pascal nelle *Provinciali* delle opere di teologia morale, e degli altri scritti polemici aventi rapporto con le *Provinciali* stesse). Importanti sono anche le note ai singoli testi.

Altre edizioni complessive sono quelle a cura di Bossut (la più antica risale al 1779, ed è in 5 voll.), di H. Massis, 6 voll., Paris 1926-27, di F. Strowski, 2 voll., Paris 1927-30, di J. Hytier, Paris 1928-29, di J. Chevalier, Paris 1954 (edizione precedente, meno ricca, Paris 1936), di L. Lafuma, Paris 1963.

Jean Mesnard ha iniziato una nuova edizione degli scritti pascaliani, di cui sono usciti due volumi: *Oeuvres complètes (édition du tricentenaire)*, vol. I, Paris 1964 (questo volume contiene documenti sulla vita di Pascal, ma non scritti di Pascal; esso contiene anche una importante Introduzione generale su *La tradition pascalienne*: notizie sulle grandi raccolte pascaliane, sull'iconografia pascaliana, ecc.); vol. II, Paris 1970 (*Oeuvres diverses*, 1623-54).

Noi riporteremo i titoli degli scritti di Pascal, ivi compresi quelli degli scritti rimasti inediti, vivente Pascal, e le lettere, dividendo l'elenco in tre parti.

Nella prima parte staranno alcuni scritti biografici su Pascal e gli scritti « minori » (opuscoli, lettere, prefazioni); nella seconda le *Provinciali*, e gli scritti connessi; nella terza le *Pensées*.

### *Scritti « minori » e scritti biografici.*

Verrà indicata, di ogni saggio, la data della prima pubblicazione, vivente Pascal; là dove si tratta di scritti pubblicati postumi, si indicherà (tra parentesi) la data della loro stesura (data che però talora è soltanto probabile) e quella della prima edizione; anche questi scritti si trovano nell'edizione Brunschvicg-Boutroux-Gazier (oltre che, in genere, nelle altre edizioni complessive): di tutti

si indicherà la collocazione in tale edizione, limitatamente al numero del volume (sigla Br M = Brunschvicg edizione maggiore; ad essa seguirà il numero del volume).

Di alcuni scritti esistono importanti edizioni recenti; anche di esse verrà data notizia, dopo Br M.

*La vie de Monsieur Pascal, écrite par Mme Périer, sa soeur*, Amsterdam 1684, Br M I; *Mémoire sur la vie de Mr Pascal écrite par Marguerite Périer, sa nièce*, Br M I (con integrazioni in *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, cit.).

Altri documenti riguardanti Biagio Pascal, suo padre Etienne, la sorella Jacqueline e altri parenti, in Br M I e II, e in *Oeuvres complètes*, a cura di Mesnard, cit.; *Lettre de Florin Périer à Blaise Pascal avec la relation de l'expérience du Puy-de-Dôme* (22 settembre 1648), Br M II; *Lettre de Jacqueline à Mme Périer* (25 gennaio 1653), Br M IV; *Lettres et fragments de lettres de Jacqueline Pascal à Mme Périer* (29 e 31 marzo 1656), Br M IV.

*Essai pour les coniques*, s. l., 1640, Br M I.

*Lettre dédicatoire à Msgr. le Chancellier sur le sujet de la machine nouvellement inventée par le sieur B. P. pour faire toutes sortes d'opérations arithmétiques*, s. l., 1645, Br M I.

*Expériences nouvelles touchant le vide, dédié à M. Pascal, conseiller du roi, par le sieur Blaise Pascal, son fils, le tout réduit en abrégé et par avance d'un plus grand traité sur le même sujet*, Paris 1647, Br M II.

*Réponse de B. Plascal au très bon reverend père Noël, Recteur de la Société de Paris, à Paris* (1647), Br M II (la lettera a Pascal del p. Noël è del medesimo 1647, e sta in Br M II).

*Fragment de préface du Traité sur le vide* (1647), Paris 1844, Br M II.

*Lettre de M. Pascal à M. Périer* (15 novembre 1647), Br M II.

*Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, Paris 1648, Br M II.

*Lettre de Pascal à Mme Périer* (del 31 gennaio 1643, Br M I; del 26 gennaio 1648, Br M II; del I aprile 1648, Br M II; del 5 novembre 1648, Br M II).



*Lettre de Pascal à M. Le Pailleur au sujet du P. Noël, jésuite* (1648), Br M II.

*Lettre d'Etienne Pascal au R. P. Noël* (1648), Br M II.

*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* (data incerta; forse tra il 1646 e il 1649), a cura di P. Faugère, Paris 1846, Br M XI; ed. a cura di G. Michaut, Paris 1942.

*Lettre de M. Pascal, le fils, adressante à M. le Premier président de la cour des aides de Clermont Ferrand* [e cioè Ribeyre] (12 luglio 1651), Br M II.

*Lettre à M. et à Mme Périer sur la mort de leur père*, del 17 ottobre 1651, Br M II; del 6 giugno 1653, Br M III.

*Lettre de M. Pascal à la Sérénissime Reine de Suède* (1652), Paris 1738, Amsterdam 1761[2], Br M II.

*Discours sur les passions de l'amour* (attribuzione a Pascal molto discussa; v. indietro, pp. 15-8; anno di composizione incerto), ed. a cura di V. Cousin, Paris 1843; ed. L. Lafuma, Paris 1947 e 1950; ed. Saulnier, Paris 1947; ed. Brunet, Paris 1959 (*Un prétendu traité de Pascal*), Br M III.

*De numeris multiciplibus* (1653), Paris 1665, Br M III.

*Traités de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air* (1653), Paris 1663, Br M III.

*Mémorial* (23 novembre 1654), Br M IV.

*Lettres de Pascal à Fermat* (tre lettere, luglio, agosto, ottobre 1654), Br M I.

*Traité du triangle arithmétique avec quelques autres petits traités*, 1654, pubblicato solo dopo la morte di Pascal, Paris 1665 (per le ragioni del ritardo, v. J. Mesnard, *Introduction générale* alle *Oeuvres complètes*, cit., vol. I, pp. 33-7), Br M III.

*De l'esprit géométrique* (titolo dato dal Faugère; o *Réflexions sur la géométrie en général*, secondo il Bossut, editore integrale dello scritto nel 1779; il titolo è oggi condiviso da Mesnard, Introduzione cit., pp. 67-72; questo saggio contiene anche un breve frammento *Introduction à la géométrie. De l'esprit géométrique* consta di due frammenti; il secondo porta il titolo *De l'art de persuader*, ed era già stato pubblicato dal Desmolets nel 1728), Br M IX.

*Sur la conversion du pêcheur* (attribuzione a Pascal incerta); a cura di Bossut, La Haye (ma in realtà Paris) 1779, Br M X.

*Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* (1655, probabilmente), a cura di Bossut, La Haye (ma Paris) 1779, Br M X.

*Entretien avec M. de Sacy, sur la lecture d'Epictète et de Montaigne* (1655), Paris 1728, Br M IV; ed. J. Guitton, Aix-en-Provence 1946[2]; ed. P. Courcelle, Paris 1960 (*L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses enigmes*).

*Lettres à Mr et à Mlle de Roannez*, settembre 1656, Br M V; ottobre-dicembre 1656, Br M VI.

*Lettre d'A. Dettonville* [pseudonimo di B. Pascal] *à M. de Carcavi*, seguita da alcuni *Traités de géométrie*, Paris 1658, Br M VIII (questa lettera, con i trattati, e altre due lettere a Carcavi, e una a Hugguens [sic] de Zullichem, furono poi pubblicate insieme, a Parigi, nel 1659).

*Histoire de la roulette* (1658), Br M VIII.

*Suite de l'histoire de la roulette* (1658), Br M VIII.

*Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* (1659); pubblicato la prima volta a Colonia (1666), Br M IX.

*Trois traités sur la condition des grands* (1659), Paris 1670, Br M IX.

*Ecrits sur la grâce* (probabilmente del 1658), Br M XI.

*Trois pensées inédites de Pascal*, extraites du manuscrit de l'abbé Périer, a cura di L. Lafuma, Paris 1945.

*Deux pièces imparfaites sur la grâce et le concile de Trente* (dal Ms dell'ab. Périer), a cura di L. Lafuma, Paris 1947.

*Textes inédits*, a cura di J. Mesnard, Paris 1962.

Per gli Opuscoli e le Lettere, è importante anche l'edizione Lafuma, Paris 1955 (*Opuscules et Lettres, avec biographie et notes de L. Lafuma*).

Scelte di scritti pascaliani: *Textes choisis et présentés par A. Béguin*, Paris 1947; *Pensées et oeuvres choisies*, a cura di J. Dedieu, Paris 1948; *Opuscules philosophiques*, a cura di J. Texier, Paris 1948; *L'oeuvre de Pascal, extraits*, a cura di G. Michaut, Paris 1950.



*Le « Provinciali » e gli scritti connessi.*

*Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR.PP. jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères* (prima ed. complessiva, con tutte le Provinciali e gli scritti connessi, dopo la prima pubblicazione avvenuta lettera per lettera), Köln 1657 (ma in realtà Amsterdam).

Nicole, sotto lo pseudonimo di Wendrock, tradusse in latino le *Provinciali*: *Ludovici Montalti litterae provinciales de morali et politica jesuitarum disciplina a Wilhelmo Wendrockio Salisburgensi theologo, e gallica in latinam linguam translatae* etc., Köln 1658 (ma in realtà Amsterdam). La quinta ed. di questa traduzione porta una *Histoire des Provinciales*, alcuni *Ecrits des curés* e altri scritti; già la prima ed. conteneva alcuni scritti di Nicole, e altri testi, oltre alle importanti note dello stesso Nicole (trad. in francese di Mlle de Joncoux, 1669).

Edizione quadrilingue: *Les Provinciales traduites en latin par Guillaume Wendrock, en espagnol par le sieur Gratien Cordero de Burgos et en italien par le sieur Cosimo Brunetti, gentilhomme florentin*, Köln 1684.

Edizioni successive delle *Provinciali*: Maynard, 2 voll., Paris 1851; Havet, 2 voll., Paris 1887; Molinier, 2 voll., Paris 1891; Faugère, 2 voll., Paris 1886 e 1895; Br M XII-XIV; Tourneur, Paris 1944; Cognet, Paris 1965; Adam, Paris 1967.

*Lettre d'un avocat au Parlement à un de ses amis touchant l'inquisition que l'on veut établir en France à l'occasion de la nouvelle bulle du pape Alexandre VII*, 1657 (attribuita a Pascal dal Lanson; secondo altri, del Le Maître), Br M VII.

*Factum pour les curés de Paris*, 1658, Br M VII.

*Second factum des curés de Paris pour maintenir le factum par eux présenté à messieurs les vicaires généraux pour demander la censure de l'« Apologie des casuistes »* [opera del p. Pirot S.J., comparsa nel 1657] *contre un écrit intitulé « Réfutation »*, 1657 (probabilmente di Pascal), Br M VII; sono probabilmente di Pascal anche il V *Factum* dell'11 giugno 1657, Br M VII, e il VI *Factum*, del 24 luglio, Br M VIII.

*Projet de mandement* contro l'*Apologie pour les casuistes* (1657), probabilmente di Pascal, Br M VII.

*Le « Pensées ».*

Il manoscritto delle *Pensées* e le due *Copies* si trovano alla Bibliothèque Nationale di Parigi (ove si trova pure il manoscritto del *Discours sur les passions de l'amour*). La prima edizione delle *Pensées* è quella detta di Port-Royal (v. anche indietro, pp. 27-30), uscita il 2 gennaio 1670: *Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papier, avec privilège et approbation* (alcuni esemplari, incompleti, 1669). L'edizione di Port-Royal conteneva anche una *Préface*, di Etienne Périer.

Nel 1672 apparve, a sé, la *Préface* di Filleau de la Chaise destinata alle *Pensées*, e poi sostituita da quella di Périer: *Discours sur les Pensées de M. Pascal, où l'on essaye de faire voir quel était son dessein. Avec un autre discours sur les preuves du livre de Moïse*, Paris 1672. Insieme con un terzo saggio del Filleau, questi scritti furono poi pubblicati in molte edizioni delle *Pensées* (e a sé, da V. Giraud, Paris 1922).

Successive edizioni di rilievo: Amsterdam 1684 (con altri pensieri, e la *Vie de Blaise Pascal par Mme Périer*); a cura di Desmolets, 1728, con l'aggiunta dell'*Entretien avec M. de Sacy*, di *De l'art de persuader* e di altri scritti; a cura di Condorcet (London 1776; v. indietro, pp. 29 e 159), con un *Eloge de Pascal* dello stesso Condorcet, e con note, tra le quali stavano alcune delle *Remarques* di Voltaire; questa edizione venne ripubblicata a Ginevra da Voltaire nel 1778 con l'aggiunta di nuove *Remarques*.

Nel 1779 si ha la prima edizione completa delle opere di Pascal (5 voll., La Haye) a cura dell'abate Bossut (con frammenti inediti delle *Pensées*, le quali stanno nel II vol.).

Nel 1844 si ha l'edizione di P. Faugère (2 voll.) fondata sui manoscritti originali, dopo il *Rapport* del Cousin.

Nel 1852, ed. Havet (1881³, con numerose importanti note). Nel 1877-79, ed. paleografica Molinier. Nel 1896 l'ed. Michaut (*Les Pensées de Pascal disposées suivant l'ordre du cahier autographe. Texte critique établi d'après le manuscrit original et les deux copies de la Bibliothèque Nationale avec les variantes des principales éditions*, Fribourg (Svizzera). Importante è l'*Original des Pensées de Pascal. Texte imprimé en regard et notes par L. Brunschvicg*, Paris 1905 (ed. fototipica del manoscritto — *Recueil original* — n. 9202 della Bibliothèque Nationale di Parigi).

Le *Pensées* in Br M, e nelle edizioni delle *Oeuvres complètes* a cura del Massis (voll. IV e V), e dello Strowski, non presentano novità radicali; così pure in molte altre edizioni, tra la fine dell'800 e i primi decenni del '900. Variano, in queste edizioni, sostanzialmente solo i criteri con i quali sono ordinati i frammenti. In alcune si cerca di ricostruire il piano che dovette essere di Pascal, tenendo conto di Filleau de la Chaise e di altre indicazioni: Astié (2 voll., Paris e Lausanne 1857), Rocher (Tours 1873), Molinier, cit., Vialard (Paris 1886), Guthlin (Paris 1896), Chevalier (Paris 1925, 1936, 1949), Souriau (Paris 1933), Stewart (London 1950), Guersant (Paris 1954), e altri.

Altri tentano di ricostruire quello che, logicamente, dovrebbe essere il piano apologetico proprio delle *Pensées*: Brunschvicg (Paris 1897, con *Opuscules*, ultima ristampa dell'ultima ed. a cura di G. Lewis e D. Anzieu, Paris 1971) eppoi Br M; Strowski, cit., Dedieu (Paris 1937) e altri.

Con il Tourneur e il Lafuma abbiamo le edizioni in funzione dell'ordine delle *Copies*. Anzitutto: *Pensées de Blaise Pascal*, édition paléographique des manuscrits originaux [...] enrichie de nombreuses leçons inédites et présentées dans le classement primitif avec une introduction et des notes descriptives par Zacharie Tourneur, Paris 1942; e *Pensées*, texte intégral établi et présenté par Z. Tourneur et D. Anzieu, 2 voll., Paris 1960. Poi, *Pensées sur la religion et quelques autres sujets*, Introduzione di L. Lafuma, 3 voll. (I *Testi*, II *Note*, III *Documenti*), ed. du Luxembourg, Paris 1951. Successivamente, *Le manuscrit des Pensées de Pascal, les feuillets autographes reclassés dans l'ordre de la Copie*, a cura di L. Lafuma, Paris 1962; e *Pensées*, texte établi par L. Lafuma, ed. du Seuil, Paris 1962.

Dell'edizione delle *Pensées* di Port-Royal del 1670 esiste ora una ristampa anastatica a cura di G. Couton e J. Jehasse (Paris 1971); questa ristampa comprende anche altri scritti « minori » pascaliani (secondo le edizioni Desmolets e Condorcet).

Si indicano qui le traduzioni più significative, ma non tutte le traduzioni (le quali, se si considerano anche quelle parziali delle *Pensées*, sono numerosissime, e spesso di scarso rilievo). Nella bibliografia del Maire si troveranno pressoché complete informazioni per le traduzioni in italiano degli scritti di Pascal compiute nei secoli scorsi.

Traduzioni in italiano delle *Provinciali*: a cura di F. Tartaglia, Modena 1944, di G. Preti, Milano 1945 (e ora Torino 1972), P. Serini, Bari 1963 (ma la prima traduzione pubblicata in Italia, « con annotazioni di G. Wendrock », è uscita in 2 voll. a Venezia nel 1766).

Traduzioni in italiano delle *Pensées*: di C. F. Badini, Torino 1767; di L. De Anna, Firenze 1925; di M. Ziino, 2 voll., Lanciano 1931; di A. Devizzi, Milano 1949; di V. E. Alfieri, Milano 1952; di M. F. Sciacca, Torino 1956; di P. Serini, Torino 1962 (poi Milano 1968); di F. e E. G. Masini (con le *Provinciali*), Milano 1964; di F. De Poli, Milano 1969; di G. Auletta, Milano 1969[6]; per le traduzioni più antiche si veda F. Neri, *Traduzioni italiane dei « Pensieri » di Pascal*, « Atti d. R. Accademia delle Scienze di Torino », Torino 1936.

Le traduzioni parziali in italiano delle *Pensées* sono numerose (in genere, si tratta di pagine scelte per le scuole, con introduzione e note); qui ne ricordiamo alcune: a cura di A. Omodeo, Milano 1935; di F. Neri, Napoli 1935; di A. Cantoni Canilli, Bari 1941; di M. F. Sciacca, Milano 1945; di F. Montanari, Brescia 1948; di A. Vedaldi, Verona 1948.

Antologie pascaliane: a cura di L. Gasperetti, Torino 1929; di G. F. Morra, Bologna 1957; di A. Moscato, Brescia 1967. Una scelta delle *Pensées* a cura di B. Allason è uscita a Torino nel 1943 e, insieme con pagine di altri scritti, in *Pascal e i Giansenisti*, a cura di G. Preti, Milano 1943.

Traduzioni di altri scritti di Pascal: *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. Preti, Bari 1954. *Scritti sulla grazia*, a cura di G. F. Morra, Forlì 1963. *Trattato sull'equilibrio dei liquidi e sul peso della massa dell'aria*, a cura di F. Nicolodi Casella, Torino 1958.





Si è già ricordata l'edizione quadrilingue delle *Provinciali*.

La prima traduzione in inglese delle *Provinciali* è quella di John Evelyn, London 1657; la prima traduzione tedesca delle *Provinciali*, sotto il titolo *Die Sittenlehre und Politique der Jesuiten*, è uscita nel 1740 (s. l.).

Tra le traduzioni in inglese delle *Pensées* ricordiamo quella di W. F. Trotter, London and New York 1931[2] e l'edizione bilingue — francese e inglese —, *Pascal's Pensées*, a cura di H. F. Stewart, London 1950; più recente, la traduzione di M. Turnell, New York 1970.

Tra le traduzioni in spagnolo ricordiamo quelle di A. Sariol, Barcellona 1953; di X. Zubiri, Madrid 1962[6]; di L. A. Martín Baró, Santa Cruz de Tenerife 1969; di M. Ferrer Canals, Barcelona 1970.

Tra le traduzioni in tedesco, sempre delle *Pensées*, segnaliamo quella a cura di E. Wasmuth, Tübingen 1948, e quella curata da W. Rüttenauer, Bremen 1955.

## V. STUDI CRITICI

### 1. *Studi generali.*

Studi sugli ambienti scientifici e sulla scienza:

Yates F. A., *The French Academies of the Sixteenth Century*, London 1947.

Taton R., *L'oeuvre mathématique de Girard Desargues*, Paris 1951.

Ehrard J., *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII[e] siècle*, 2 voll., Paris 1963.

Studi sui movimenti religiosi:

Brunetière F., *La Compagnie de Jésus en France*, Paris 1919.

Prunel L., *La renaissance catholique en France au XVII[e] siècle*, Paris 1927.

Pourrat P., *La spiritualité chrétienne*, Paris 1928, vol. IV, *Les temps modernes*.

Calvet J., *La littérature religieuse de François de Sales à Fénélon*, Paris 1938.
Chesneau Ch., *Le P. Yves de Paris et son temps*, 2 voll., Paris 1946.
Cognet L., *Les origines de la spiritualité française au XVII[e] siècle*, Paris 1949.
Dagens J., *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Paris 1952.

Studi sul giansenismo in particolare:

Besoigne J. H., *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, Köln 1752, 6 voll., in particolare vol. IV.
dom Clemencet, *Histoire générale de Port-Royal*, Amsterdam et Paris 1755-57.
Lavigerie C. M., *Exposé des erreurs doctrinales du jansénisme*, Paris 1860.
Brémond H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de Religion jusqu'à nos jours*, vol. IV, *L'école de Port-Royal*, Paris 1920.
Racine J., *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, a cura di P. Mesnard, Paris 1921, vol. IV, pp. 399-611.
Gazier A., *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 voll., Paris 1922.
Laporte J., *La doctrine de la grâce chez Arnauld*, Paris 1922.
Id., *La doctrine du Port-Royal*, Paris 1923 (vol. I, *Saint-Cyran*; vol. II, *Les vérités de la grâce* [Arnauld]). Nuova ed., Paris 1952.
Carreyre J., voce *Jansénisme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VIII (1924).
Jemolo A. C., *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari 1928.
Gazier A., *Histoire du monastère de Port-Royal*, Paris 1929.
Grützmacher H., *Pascal und Port-Royal*, Harburg-Wilhelmsburg 1935.
Ruffini J., *Studi sul Giansenismo*, Firenze 1942, 1947[2]; in particolare gli studi su *Natura e grazia, libero arbitrio e predestinazione secondo la dottrina giansenistica* (1926), e *La morale dei giansenisti* (1927).
Orcibal J., *Les origines du jansenisme*, 5 voll. (il vol. IV è di A. Barnes), Louvain-Paris 1947-63.



Cognet L., *La Mère Angélique et son temps*, vol. I., *La réforme de Port-Royal*, Paris 1950; vol. II, *La Mère Angélique et saint François de Sales*, ivi 1952.
Laporte J., *La doctrine de Port-Royal. La morale d'après Arnauld*, vol. I, *La loi morale*, Paris 1951; vol. II, *La pratique des sacrements. L'Eglise*, ivi 1952.
Delassault G., *Le Maistre de Sacy et son temps*, Paris 1957.
Ceyssens L., *Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'antijansénisme, 1640-1643*, Louvain 1957.
Matteucci N., *Jean Domat un magistrato giansenista*, Bologna 1959.
Ceyssens L., *La première bulle contre Jansénius. Sources relatives à son histoire, 1644-1653*, 2 voll., Bruxelles-Rome 1961-62.
Jansen P., *Le cardinal Mazarin et le mouvement Janséniste français, 1653-1659*, Paris 1967.
Crippa R., *Port-Royal* (introduzione e testi), in *Grande antologia filosofica*, parte IV, vol. XII, Milano 1968, pp. 891-979.
Adam A., *Du mysticisme à la révolte. Les Jansénistes du XVII[e] siècle*, Paris 1968.

Studi sulle correnti razionalistiche, libertine e mondane:

Lachèvre F., *Le prince des libertins au XVII[e] siècle: Jacques Vallée des Barraux (1589-1673)*, Paris 1911.
Sabrié J. B., *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603)*, Paris 1913.
Zanta L., *La renaissance du Stoicisme au XVI[e] siècle*, Paris 1914.
Charbonnel H., *La pensée italienne au XVI[e] siècle et le courant libertin*, Paris 1919.
Id., *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris 1919.
Busson H., *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris 1922.
Viguié P., *L'honnête homme au XVII[e] siècle: le Chevalier de Méré*, Paris 1922.
Magendie M., *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVII[e] siècle de 1600 à 1660*, 2 voll., Paris 1925-26.
*Oeuvres complètes du chevalier de Méré*, a cura di Ch.

Boudhors, 3 voll., Paris 1930 (cfr. anche l'Introduzione del Boudhors nel vol. I).
Lachèvre F., *Le libertinage au XVII[e] siècle. Mélanges*, Paris 1933.
Brémond H., *Autour de l'humanisme: d'Erasme à Pascal*, Paris 1936.
Pintard R., *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin. Etudes de bibliographie et de critique suivies de textes inédits de Guy Patin*, Paris 1943.
Id., *Le libertinage érudit en France dans la première moitié du XVII[e] siècle*, Paris 1943.
Lenoble R., *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943.
Popkin R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960.
Moscato A., *Il libertinismo* (Introduzione e testi), in *Grande antologia filosofica*, Parte IV, vol. XII, cit., pp. 787-890.
Adam A., *Les libertins au XVII[e] siècle*, Paris 1964.
Battista A. M., *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Milano 1966.
Gregory T., *La saggezza scettica di Pierre Charron*, « De homine », 1967, pp. 163-82.
Id., *Erudizione e ateismo nella cultura del Seicento. Il Theophrastus redivivus*, « Giornale critico della filosofia italiana », 1972, pp. 194-240.

Altre opere utili:

Bréhier E., *Histoire de la philosophie*, vol. II, *La philosophie moderne*, I, *Le dix-septième siècle*, Paris 1929.
Mongredien G., *La vie littéraire au XVII[e] siècle*, Paris 1947.
Busson H., *Religion des classiques*, Paris 1948.
Adam A., *Histoire de la littérature française au XVII[e] siècle*, Paris 1948-56, 5 voll. (il vol. II riguarda *L'époque de Pascal*, 1951).
Friedrich H., *Montaigne*, Bern 1949.
Levy A., *French Moralists, the Theory of the Passions, 1585-1649*, Oxford 1964.
Thibaudet A., *Montaigne*, Paris 1963.
Barth H. M., *Atheismus und Orthodoxie. Analisen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971.



Studi di carattere generale:

Perrault Ch., *Parallèle des anciens et des modernes*, Paris 1693[2].
Voltaire F. M., *Au Rév. Père de La Tour*, in *Oeuvres complètes* (sulla base dell'edizione Beuchot, presso Garnier), vol. XXXVI, Paris 1880, pp. 424-30.
Id., *LXV Remarques sur les Pensées de Mr Pascal* (XXV delle *Lettres philosophiques*, ed. francese, 1734), in *Lettres philosophiques*, a cura di Lanson, vol. II, e in *Oeuvres*, ed. cit., vol. XXII, Paris 1879, pp. 27-58 (altre *Remarques* del 1738 furono pubblicate nel 1742; in *Oeuvres*, ed. cit., vol. XXII, pp. 58-63; altre 128 *dernières remarques*, di cui 94 direttamente riferentisi a Pascal, nel 1778; in *Oeuvres*, ed. cit., vol. XXXI, Paris 1880, pp. 1-40).
Bayle P., *Pascal*, in *Dictionnaire historique et critique* (1697), vol. III, Amsterdam 1738[5].
Diderot D., *Pensées philosophiques*, 1746; su Pascal, in *Oeuvres complètes de Diderot*, a cura di J. Assezat, Paris 1875-77, vol. I, pp. 131, 167; vol. III, p. 454.
Voltaire F. M., *Le siècle de Louis XIV*, Berlin 1751, cap. XXXVII.
Condorcet, M. J. A. N., *Eloge de Pascal*, in *Pensées de Pascal, nouvelle édition, corrigée et augmentée*, London 1776.
Chateaubriand R., *Génie du Christianisme* (III parte, l. II), in *Oeuvres*, Paris 1836, vol. III.
Id., *Analyse raisonnée de l'Histoire de France*, in *Oeuvres*, Paris 1836, vol. XVII.
Flottes J. B., *Etudes sur Pascal. Etude sur l'esprit de la foi de Pascal*, Montpellier 1844.
Vinet A., *Etudes sur Blaise Pascal*, Paris 1848 (ed. più recente, ampliata, Lausanne 1936).
Franck A., *Pascal*, in *Dictionnaire des sciences philosophiques*, IV vol., Paris 1849, pp. 563-79.
Lescoeur L., *De l'ouvrage de Pascal contre les athées*, Dijon 1850.
Maynard M. V., *Pascal, sa vie, et son caractère, ses écrits et son génie*, 2 voll., Paris 1850.
Cousin V., *Etudes sur Pascal*, Paris 1857.
Saisset E., *Le scepticisme: Oenésidème, Pascal, Kant*, Paris 1865.

Faugère P., *Défense de B. Pascal et accessoirement de Newton, Galilée, Montesquieu etc.*, Paris 1868.
Sainte-Beuve C. A., *Port-Royal*, 7 voll., Paris 1878[4]; su Pascal in particolare vol. III (trad. it., complessiva, in 2 voll., Firenze 1964).
Ollé-Laprune L., *De la certitude morale*, Paris 1880.
Sainte-Beuve C. A., *Portraits contemporains*, vol. V, Paris 1882.
Id., *Causeries du lundi*, vol. V, terza ed., Paris s. d.
Brunetière F., *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*, Paris 1887.
Ravaisson F., *La philosophie de Pascal*, « Revue des deux mondes », 15 marzo 1887, pp. 399-428 (anche in *Saggi filosofici*, trad. it. di A. Tilgher, Roma 1917).
Bertrand J., *Blaise Pascal*, Paris 1891.
Rauh F., *La philosophie de Pascal*, « Annales de la faculté de Bordeaux », 1892, n. 2, e poi in « Revue de metaphysique et de morale », aprile-giugno 1923, pp. 307-44.
Renouvier Ch., *Philosophie analytique de l'histoire*, vol. IV, Paris 1897, pp. 69-78.
Allais G., *Sur une nouvelle interprétation des Pensées de Pascal*, « Revue internationale de l'enseignement », 15 marzo 1897, pp. 444-51.
Sabatier A., *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris 1897.
Lanson G., articolo *Pascal*, in *Grande Encyclopédie*, Paris 1898, vol. XXVI, pp. 20-30.
Giraud V., *Pascal, l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Fribourg 1898 (Paris 1900[2] e 1905[3]).
Souriau M., *Pascal*, Paris 1898.
Boutroux E., *Pascal*, Paris 1900.
Hatzfeld A., *Pascal*, Paris 1901.
Michaut G., *Les époques de la pensée de Pascal*, Paris 1902[2].
Giraud V., *Blaise Pascal. Etudes d'histoire morale*, Paris 1911[2].
Marrucchi P., *L'uomo solo. Meditazione su Pascal*, « Anima », n. 3, 1911, pp. 74-83.
Barrès M., *L'angoisse de Pascal*, Paris 1918.
Bornhausen K., *Pascal*, Basel 1920.
Chevalier J., *Pascal*, Paris 1922.



Chestov L., *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Paris 1923 (trad. di M. Exempliarsky).
Faggi, A., *Pascal e i suoi « Pensieri »*, « Marzocco », n. 25, 1923, p. 2.
Fric R., *Blaise Pascal*, Clermont 1923.
Malvy A., *Pascal et le problème de la croyance*, Paris 1923.
Suarès A., *Puissances de Pascal*, Paris 1923.
Brunschvicg L., *Le génie de Pascal*, Paris 1924.
Nedelgovitch N., *La pensée philosophique créatrice de Pascal*, Paris 1925.
Arcari P., *Pascal: storia interiore dei « Pensieri»*, Milano 1927.
Gentile F., *Pascal. Saggio di interpretazione storica*, Bari 1927.
Buonaiuti E., *Pascal*, Milano 1927.
Gasperetti L., *Pascal*, Torino 1929.
Huxley A., *Do what you will*, London 1929 (cap. *Pascal*, pp. 227-310).
Strowski F., *Les Pensées de Pascal. Etude et Analyse*, Paris 1930.
Constantin C., *Pascal*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XI, parte II, 1932, coll. 2074-2203.
Soreau E., *Pascal*, Paris 1934.
D'Arcy M. C., *Mirage and Truth*, London 1935.
Trompeo P. P., *Pascal*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XXVI, Roma 1935, pp. 429-33.
Guardini R., *Christliches Bewusstsein, Versuche über Pascal*, Leipzig 1935 (trad. it., Brescia 1956).
Souriau M., *Les Pensées catholiques de Pascal*, Paris 1935.
Bishop M., *Pascal, the Life of a Genius*, New York 1936.
Bucholz E., *Blaise Pascal*, Göttingen 1941.
Calvet J., *Le Message de Pascal*, Paris 1941.
Merejkovski D., *B. Pascal* (trad. dal russo di C. Andronikof), Paris 1941.
Michaut G., *Notes critiques sur les « Pensées » de Pascal*, Paris 1941.
Sertillanges A. D., *Blaise Pascal*, Paris 1941.
Stewart H. F., *The Secret of Pascal*, Cambridge 1941.

Guzzo A., *Il momento pascaliano della filosofia*, « Archivio di filosofia », n. 4, 1942, pp. 314-53, poi in *Germinale VI: Discorsi 1938-1950*, Torino 1951.
Serini P., *Pascal*, Torino 1943².
Péguy Ch., *Pascal*, a cura di G. Riby, Paris 1944.
Ventura L., *Biagio Pascal*, in *Cercatori di Dio*, Firenze 1944.
Cailliet E., *Pascal, Genius in the Light of Scripture*, Philadelphia 1945.
Id., *The Clue to Pascal*, Philadelphia s. d.
Sciacca M. F., *Pascal*, Brescia 1945 (settima ed. ampliata, Milano 1972).
Valot S., *Regardons vivre B. Pascal*, Paris 1945.
Arland M., *Pascal*, Paris 1946.
Langlois G., *L'impérieux amour de Blaise Pascal*, Paris 1946.
Peters F. E., *Blaise Pascal*, Hamburg 1946.
Andreas P., *Pascal*, Freiburg 1947.
Pastore A., *La scala di Pascal*, « Teoresi », 1947, pp. 101-5.
Sciacca M. F., *Introducción al estudio de Pascal*, « Revista de Filosofia », Madrid, n. 2, 1947, pp. 93-111.
Bayet A., *Les Pensées de Pascal*, Paris 1948.
Sainte-Beuve C. A., *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire*, a cura di M. Allem, vol. I, Paris 1948.
Chinard G., *En lisant Pascal*, Lilla-Genève 1948.
Meyer H. A., *Pascal*, Hamburg 1948.
Tytgat J., *Pascal*, 1948 (ed. integrale) (ma Gand 1940 ed. parziale).
Pensa M., *Pascal*, Bari 1949.
Vedaldi A., *Pascal*, Verona 1948, poi in *Cinque profili di filosofi francesi*, Torino 1958, pp. 41-97.
van Dantzig D., *Blaise Pascal*, Gröningen 1949.
Ewald W., *Die Philosophie Pascals*, Heidelberg 1949.
Giraud V., *Pascal*, 2 voll., Paris 1949 (il primo vol. riprende *La vie héroïque de B. Pascal*, del 1923).
Grand G., *Expliquez-moi les « Pensées » de Pascal*, Paris 1949.
Lefebvre H., *Pascal*, 2 voll., Paris 1949 e 1954.
Truc G., *Pascal, son temps et le nôtre*, Paris 1949.
Bouyer L., *The Pascal Mistery*, Chicago 1950.



Alfieri V. E., *Pascal nella storia della filosofia*, Milano 1951.
Journet Ch., *Vérité de Pascal*, St. Maurice-Fribourg 1951 (trad. it., Alba 1960).
Béguin A., *Pascal par lui-même*, Paris 1952.
Cristaldi M., *Struttura della problematica pascaliana*, « Teoresi », 1953, pp. 271-97.
Ehrenberg H., *In der Schule Pascals*, Heidelberg 1954.
Steinmann J., *Pascal*, Paris 1954.
Valensin A., *Balthazar. Deux dialogues philosophiques suivis de commentaires sur Pascal*, Paris 1954.
Vansina D., *Pascal*, Bussum 1954.
Spoerri Th., *Der verborgene Pascal*, Hamburg 1955.
Goldmann L., *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris 1955 (trad. it., Bari 1971²).
D'Angers J. E. - Lafuma L., *A propos d'une thèse marxiste sur les Pensées de Pascal* (a proposito di Goldmann), « Etudes franciscaines », 1956, pp. 172-88.
Conilh J., *Pascal pour disposer au marxisme*, « Esprit », 1956, pp. 855-73.
Béguin A., *Note conjointe sur Mr Goldmann et la méthode « globale »*, « Esprit », 1956, pp. 874-80.
Baladi N., *Pascal*, Il Cairo 1956.
de Gandillac M., *Pascal et le silence du monde*, in AA.VV., *B. Pascal. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1956, pp. 342-65 (discussione, pp. 366-85).
Gusdorf G., *Pascal*, in *Les Philosophes célèbres*, Paris 1956, pp. 194-201.
Rennes J., *Le cas de Pascal*, « Les cahiers rationalistes », 1956, n. 157, pp. 225-70 (pp. 257-70: discussione).
Blanchet A., *Pascal est-il précurseur de K. Marx?*, « Etudes » », 1957, pp. 321-7.
Alquié F., *Pascal et la critique contemporaine*, « Critique », 1957, pp. 953-67.
Alfieri V. E., *Il problema Pascal*, Milano 1959.
Jerphagnon L., *Pascal*, Paris 1960.
Castelli E., *Nel terzo centenario della morte di Pascal*, « Archivio di filosofia », 1962, pp. 7-12.
de Ataide Tr., *Pascal*, « Revista brasileira de filosofia », 1962, pp. 381-5.
Chaigne L., *Pascal*, Paris 1962.

Cresson A., *Pascal. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1962[5].
Fabro C., *Pascal, testimonio di Dio*, « Humanitas », 1962, pp. 880-8.
Dumas A., *300e anniversaire de la mort de B. Pascal. L'apologétique du Dieu caché chez Pascal*, « Revue d'histoire et philosophie religieuses », 1962, pp. 290-303.
Guitton J., *Génie de Pascal*, Paris 1962 (trad. it., Alba 1964).
Guy A., *Presencia filosofica de Pascal*, « Revista de filosofia », 1962, pp. 191-210.
Martino V., *Biagio Pascal nell'unità del suo pensiero*, Lecce 1962.
Vloemans A., *Pascal*, s'Gravenhagen 1962.
Wahl J., *En relisant les Pensées*, « Giornale di Metafisica », 1962, pp. 696-701.
Claire J., *Pascal, philosophe chrétien*, « Divinitas », 1963, pp. 83-125.
Moscato A., *Pascal, l'esperienza e il discorso*, Milano 1963.
van der Hoeven P., *B. Pascal*, Baarn 1964.
Broome J.-H., *Pascal*, London 1965.
Manthey F., *Blaise Pascal als Denker menschlicher Existenz*, Hildesheim 1965.
Mesnard J., *Pascal*, coll. « Les écrivains devant Dieu », Paris 1965.
Eliot T. S., Introduzione alla trad. inglese (per la Everyman's Library, London and New York 1931) delle *Pensées*, trad. it. di R. Quadrelli, « Ethica », 1966, pp. 29-46.
Gouhier H., *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris 1966 (comprende vari saggi, pubblicati in precedenza tra il 1953 e il 1960, e qui sviluppati).
Del Noce A., *Pascal*, in *Enciclopedia filosofica*, Firenze 1967[2], vol. IV, coll. 1365-79.
Brown H., *Pascal philosophe*, « Studies on Voltaire », vol. LV, 1967, pp. 309-20.
Mesnard J., *Pascal*, Paris 1967[5].
Semeria G., *Biagio Pascal nella storia del pensiero moderno*, in *Saggi... clandestini (storico-filosofici)*, Alba 1967, vol. I, pp. 203-303 (I parte, sotto pseudonimo, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1915; II parte, inedita).
Abranches de Soveral E., *Pascal filosofo cristão*, Porto 1968.
Baudouin Ch., *Pascal*, Paris 1969.
Garrone G. M., *Ce que croyait Pascal*, Tours 1969.
Pascal B., *Textes recueillis et présentés par A. Lanavère*, Paris 1969 (testi di Vauvenargues, Condorcet, Sainte-Beuve, Brémond, du Bos, Valéry, Mauriac, Maritain, Auerbach, Maggioni, Lefebvre, Goldmann, Peyre).
Labraillet P., *Pascal et le problème de la destinée*, Paris 1970.
van der Hoeven P., *Blaise Pascal*, Baarn 1970.
Forest A., *Pascal ou l'intériorité révélante*, Paris 1971.
Toesca P. M., *Pascal, l'uomo ritrovato o della ricerca*, Parma 1971.
Sciacca M. F., Introduzione a *Pascal* (antologia di testi), in *Grande enciclopedia filosofica*, parte IV, vol. XII, cit., pp. 981-1017 (i testi di Pascal da p. 1018 a p. 1132).
Morot-Sir E., *Pascal*, Paris 1973.

Scritti sulla vita e sulla personalità:

Nicole P., *Lettre d'un théologien à un de ses amis*, 15 luglio 1666, Br M X, pp. 340-7.
Chamillard M., *Déclaration de la conduite que Mr l'archevêque de Paris a tenue contre Port-Royal*, Paris 1667.
De La Lane N., *Défense de la foy des religieuses de Port-Royal*, s. l., 1667.
*Lettres de M. B.* [Boileau] *sur différents sujets de morale et de piété*, Paris 1737, lettera XXIX, pp. 205-14.
Voltaire F. M., *Lettre à M. de S'Gravesande*, in *Oeuvres*, ed. cit., t. XXXVI, p. 62.
Id., *Lettre à Condorcet*, ivi, t. XXXVII, p. 176.
Id., *Traduction d'une lettre de milord Bolingbrocke à milord Consubi*, ivi, t. XXVI, p. 308.
Cousin V., *Jacqueline Pascal*, Paris 1845.
Lelut L. F., *L'Amulette de Pascal, pour servir à l'histoire des hallucinations*, Paris 1846.
Fénelon F., *Lettres au P. Quesnel*, lettera I, in *Oeuvres complètes*, vol. IV, Paris 1850.

Tallemant des Réaux G., *Historiettes*, Paris 1854-59[3], vol. IV.

Delègue J. C., *Etude sur la dernière conversion de Pascal*, « Mémoires lus à la Sorbonne », 1869, pp. 419-33.

Adam C., *Un séjour de Pascal en Auvergne*, « Revue de l'enseignement secondaire et supérieur », 1887, pp. 462-71.

Id., *Pascal*: I-II, *Education intellectuelle*; III, *Education religieuse et morale*, « Revue de l'enseignement secondaire et supérieur », 1888, pp. 292-307, 348-64, 386-406.

Urbain Ch., *Un épisode de la vie de J. B. Camus et de Pascal. L'affaire Saint-Ange*, « Revue d'histoire littéraire », 15 febbraio 1895, pp. 1-35.

Gazier A., *Les prétendues amours de Pascal et de Mlle de Roannez*, « Revue bleue », 1897, pp. 487-91 (poi in *Mélanges de littérature et d'histoire*, Paris 1904).

de Beaurepaire Ch., *Blaise Pascal et sa famille à Rouen, de 1640 à 1647*, « Précis analytique des sciences, belles-lettres et arts de Rouen », 1900-2.

Id., *L'affaire Saint-Ange*, Rouen 1901.

Jovy E., *Quelques notes sur Pascal*, Paris 1905.

Pauget E., *Pascal amoureux, Amours d'hommes de lettres*, Paris 1907.

Jovy E., *Pascal inédit*, vol. I, Vitry-le-François 1908.

Brémond H., *La conversion de Pascal*, « Le Correspondant », 1909, pp. 246-68.

Jovy E., *Pascal inédit*, vol. II, *Les véritables derniers sentiments de Blaise Pascal*, Vitry-le-François 1910.

Pastourel L., *Le ravissement de Pascal*, « Annales de philosophie chrétienne », ottobre 1910 e febbraio 1911 (poi in *Pascal et Racine*; v. più avanti).

Gazier A., *Les derniers jours de Blaise Pascal*, Paris 1911.

Jovy E., *Pascal inédit*, vol. III, *Les contemporains de Pascal et leurs sentiments religieux d'après les Mémoires inédits du P. Beurrier, son dernier confesseur*, Vitry-le-François 1911.

Id., *Pascal inédit*, vol. IV, *La pauvresse de Pascal*, ivi 1911.

Just-Navarre P., *La maladie de Pascal*, « Mémoire de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon », 1911, pp. 295-405.





Jovy E., *Pascal inédit*, vol. V, *Notes pathologiques sur Blaise Pascal et son entourage*, Vitry-le-François 1912.

Beaunier A., *Visages de femmes. Jacqueline Pascal. Mlle de Roannez*, Paris 1913.

Richet C., *La suggestion religieuse et réciproque dans la famille de Pascal*, « Revue de l'hypnotisme », dicembre 1914.

Stewart H. F., *The Holiness of Pascal*, Cambridge 1915.

Boudhors C. L., *Pascal et Méré: date du voyage en Poitou*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1922, pp. 338-44.

Brunschvicg L., *La solitude de Pascal*, « Revue de métaphysique et de morale », 1923, pp. 165-80.

Chamaillard E., *Pascal mondain et amoureux*, Paris 1923.

Giraud V., *La vie héroïque de Blaise Pascal*, Paris 1923.

Jovy E., *L'Almanach spirituel de Pascal*, Paris 1923.

Spoerri T., *A propos de la sincérité de Pascal*, « Revue d'histoire littéraire », 1923, pp. 300-12.

Jovy E., *Un philosophe victime de Pascal, Jacques Forton et ses écrits*, Paris 1924.

Id., *Un témoignage oublié du P. Thomassin sur Pascal*, Clermont-Ferrand s. d. (ma 1924).

Giraud V., *Soeurs de grands hommes*, Paris 1926.

Jovy E., *Etudes pascaliennes*, vol. I, *Pascal et Saint-Ange*, Paris 1926; vol. VI, *La vie de Blaise Pascal par dom Clémencet*, Paris 1928.

Perroye M., *Gilberte Pascal*, Paris 1930.

Dedieu J., *Survivances et influences de l'apologétique traditionnelle dans les « Pensées »*, « Revue d'histoire littéraire de la France », I parte, 1930, pp. 481-513; II parte, ivi, 1931, pp. 1-39.

Augeix P., *Hypothèse au sujet de la dernière maladie de B. Pascal*, Paris 1931.

Mauriac F., *Blaise Pascal et sa soeur Jacqueline*, Paris 1931.

Tisseau P. H., *Le mémorial de Pascal est-il truqué?*, « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », marzo-aprile 1934, pp. 230-50.

Woodgate M. U., *Pascal and sister Jacqueline*, St. Louis 1945.

Delbet P., *Le caractère de Pascal*, Genève-Paris 1947.

Onfray R., *L'abîme de Pascal*, Alençon 1949.

Guardini R., *The « Memorial » of B. Pascal*, « Dublin Review », 1950, n. 447, pp. 37-52.
Polman P., *La biographie de Blaise Pascal par Gilberte Périer*, « Revue d'histoire ecclésiastique », 1950, pp. 95-136.
Raymond M., *Sur la conversion de Pascal*, in *Studi in onore di Th. Spoerri*, Zürich 1950, pp. 33-49, poi in « Revue de théologie et de philosophie », gennaio 1963.
Moussalli U., *Le vrai visage de Blaise Pascal*, Paris 1952.
Blanchet A., *La nuit de feu de Blaise Pascal*, « Les études », novembre 1954, pp. 145-66.
Cognet L., *Remarques sur le Mémorial. Les témoins du texte*, Soc. des Amis de Port-Royal, 1954.
Mesnard J., *Brève histoire de la maison de Pascal*, Soc. des Amis de Port-Royal 1954.
Id., *Les conversions de Pascal*, in AA.VV., *B. Pascal. L'homme et l'oeuvre*, cit., pp. 46-63 (e discussione, pp. 64-77).
Jerphagnon L., *Pascal et la souffrance*, Paris 1956.
Scholtens M., *Etudes medico-psychologiques sur Pascal*, Haarlem 1958.
Perroye M., *Les Pascal (Blaise, Gilberte, Jacqueline)*, Paris 1960.
Daniélou J., *La nuit de Pascal*, « La Table Ronde », aprile 1962, pp. 11-9.
Id., *Pascal e la verità*, « Humanitas », 1962, pp. 657-66.
Jerphagnon L., *Le caractère de Pascal*, Paris 1962.
Mesnard P., *Le caractère de Pascal*, « Giornale di metafisica », 1962, pp. 624-52.
Steinmann J., *Les trois nuits de Pascal*, Bruges-Paris 1963.
Soboul A., *Clermont au temps de Pascal*, in AA.VV., *Pascal présent*, Clermont-Ferrand 1963², pp. 199-229.
Mesnard J., *Pascal et les Roannez*, 2 voll., Bruges-Paris 1965.

2. *Studi speciali.*

Pascal e i suoi contemporanei, le sue fonti, gli antecedenti delle sue dottrine:

Chavannes F., *Des Pensées de Pascal et de l'apologétique chrétienne*, « Le Lien », 29 gennaio e 12 febbraio 1859, pp. 17-9 e 25-6.
de Maistre J., *De l'Eglise gallicane* (1821), in *Oeuvres complètes*, Lion 1889, vol. III.
Adam C., *Pascal et Mlle de Roannez*, Dijon 1891.
Harmand R., *Les « Pensées » de Pascal et le « De contemptu Mundi » de Pétrarque*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1904, pp. 104-7.
Michaut G., *Un poète ami de Pascal. Dalibray*, « Revue latine », 1906, pp. 561-9.
Uhlir A., *Montaigne et Pascal*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1907, pp. 442-53.
Strowski F., *Histoire du sentiment religieux en France au XVII^e^ siècle. Pascal et son temps*, 3 voll., Paris 1910-13.
Boudhors C. L., *Pascal et Méré*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1913, pp. 24 sgg., 379 sgg.
Jovy E., *D'où vient l'« Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello »; Pascal et Saint-Bernard*, Paris 1918.
Id., *Pascal et le P. de Frétat. Une discussion d'un fait relatif à Pascal*, Vitry-le-François 1919.
Baudin E., *Le rapport de la raison et de la foi du Moyen-Age à nos jours*, « Revue des sciences religieuses », 1923, pp. 233-55, 328-57, 508-37.
Benda J., *Pascal et le libertin*, « Revue hebdomadaire », 1923, pp. 107-12 (numero del tricentenario della nascita di Pascal).
Blondel M., *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, « Revue de métaphysique et de morale », 1923, pp. 129-63 (poi in *Dialogues avec les philosophes*, a cura di H. Gouhier, Paris 1966, pp. 91-128).
Domergue P., *Jean Calvin prédécesseur de Pascal*, « Foi et vie », 1-16 agosto 1923.
Jolivet R., *L'anticartésianisme de Pascal*, « Archives de philosophie », 1923, pp. 54-7.
Laporte J., *Pascal et la doctrine de Port-Royal*, « Revue de métaphysique et de morale », 1923, pp. 247-306.
Jovy E., *Pascal et Saint Ignace*, Paris 1923.
Viguié P., *Pascal et les mondains*, « Mercure de France », 1923, pp. 85-96.
Baudin E., *Pascal et les jansénistes*, « Revue des sciences religieuses », 1924, pp. 587-600.
Loria G., *Il periodo di storia delle scienze dalla morte di*

*Galileo a Newton. I. Da Descartes a Pascal*, « Scientia », n. 5, 1926.
Jovy E., *Etudes pascaliennes*, vol. II, *Pascal et Silhon*, Paris 1927.
Busson H., *L'influence du De incantationibus de Pomponazzi sur la pensée française*, « Revue de littérature comparée », 1929, pp. 308-47.
Maury P., *Trois histoires spirituelles, saint Augustin, Luther, Pascal*, Paris 1930.
Petit H., *Images: Descartes et Pascal*, Paris 1930.
Pastourel L., *Pascal et Racine*, Avignon 1930.
Chaix-Ruy J., *Le jansénisme. Pascal et Port-Royal*, Paris 1930.
Jovy E., *Les antécédents de « l'infiniment petit » dans Pascal*, Paris 1932.
Forest A., *Les fondements de la certitude chez Pascal et chez Jansénius, Mélanges Arnould*, Poitiers 1934, pp. 55-67.
Bo C., *Malebranche e Pascal*, « Rivista di filosofia neoscolastica », suppl. al vol. XXX, 1938, pp. 291-301.
Gillet L., *Pascal et Gazhali*, « Revue des Deux Mondes », 1942, 4, pp. 419-29.
Brunschvicg L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel 1945 (ristampa).
Baudin E., *Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, 4 voll., Neuchâtel 1946-47 (vol. I, *Pascal et Descartes*; voll. II e III, *Pascal, les libertins et les jansénistes*; vol. IV, *Pascal et la casuistique*).
Flasche H., *Die Erfahrung des Herzens bei Cornelius Jansenius und ihre Bedeutung für das Denken Pascals*, « Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte », 1949-50, pp. 33-48.
Chambers F. M., *Pascal's Montaigne*, « Publications of the Modern Language Association of America » (Menasha), 1950, pp. 790-804.
Flasche H., *Pascal y Bernard de Clairvaux*, « Philosophia », 1951, pp. 31-50.
d'Angers J. E., *Essai sur l'augustinisme des Pensées*, « Bulletin de littérature écclesiastique », 1951, pp. 147-161.
Id., *L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs*, Paris 1954.
Nelson R. J., *Descartes and Pascal. A Study of Likeness*, « Publications of the Modern Language Association of America » (Menasha), 1954.
Fraisse S., *Lucrèce et Pascal (commentaire du De rerum natura, livre III)*, « Bulletin Association G. Budé », 1956, pp. 55-67.
Cognet L., *Le jugement de Port-Royal sur Pascal*, in AA.VV., *B. Pascal, l'homme et l'oeuvre*, pp. 11-30 (e discussione, pp. 31-45).
Orcibal J., *Le fragment « infini-rien » et ses sources*, in AA.VV., *B. Pascal, l'homme et l'oeuvre*, pp. 159-86 (e discussione, pp. 187-95).
De Bièvre C., *Descartes et Pascal. Examen critique de leur oeuvre scientifique*, Anversa 1956.
Forest A., *Pascal et Saint Bernard*, « Giornale di metafisica », 1958, pp. 409-24.
Adam M., *Pascal, disciple de St. Bernard*, « Bulletin de la Société d'Etudes du XVII[e] siècle », 1959, pp. 174-85.
Callot E., *La position capitale de Montaigne, Descartes et Pascal*, Annecy 1959.
Thomas J. F., *Pascal et Descartes. Compatibilités et incompatibilités*, « Revue de Synthèse », 1959, pp. 113-9.
Courcelle P., *De saint Augustin à Pascal par Sacy*, in AA.VV., *Pascal présent*, Clermont-Ferrand 1962, 1963[2], pp. 131-46.
Morichère B., *Deux esprits antihumanistes au XVII[e] siècle: Pascal et Malebranche*, negli Atti del « VII Congrès di Aix-en-Provence », Paris 1964, pp. 524-40.
Pignagnoli S., *Pico della Mirandola e Pascal*, Padova s.d. (1964?).
Brun J., *Saint Augustin, Pascal et notre temps*, « Revue philosophique de la France et de l'Etranger », 1970, pp. 395-406.
Sellier Ph., *Pascal et Saint Augustin*, Paris 1970.
Le Guern M., *Pascal et Descartes*, Paris 1971.

Pascal e la scienza:

Delègue J. C., *Essai sur les travaux de Pascal touchant la géométrie infinitésimale*, Paris 1869.
Nourrisson J. F., *Pascal physicien et philosophe*, Paris 1885.
Tannery P., *Pascal et Lalouère. Mémoires de la société des sciences physiques*, Bordeaux 1890-94.
Stuyvaert M., *Sur l'auteur de l'Histoire de la roulette*

*publiée par Blaise Pascal*, « Bibliotheca mathematica », Leipzig 1907-8, vol. VIII, pp. 170-2.
Thirion P. J., *Pascal. L'horreur du vide et la pression atmosphérique*, « Revue des questions scientifiques », 1907, pp. 383-450; 1908, pp. 149-251; 1909, pp. 149-201.
Allix G., *Pascal et la brouette*, « Journal des Débats », 11 gennaio 1923.
Bormans H., *Les premières pages de l'histoire de la roulette*, « Archives de philosophie », 1923, pp. 92-112.
Caillat J., *La méthode scientifique selon Pascal*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1923, pp. 129-62 e 273-99.
Fabre L., *Pascal et les sciences*, « Revue hebdomadaire », 14 luglio 1923, pp. 113-24.
Boutry G. C., *Pascaliens et cartésiens: deux aspects de la théorie physique*, « Laval théologique et philosophique », 1946, n. 2, pp. 36-48.
Humbert P., *Cet effrayant génie. L'oeuvre scientifique de Blaise Pascal*, Paris 1947.
Rochot B., *Réflexions sur Pascal savant*, « Revue philosophique de la France et de l'Etranger », 1948, pp. 334-40.
Montel P., *Pascal mathématicien*, Paris 1950.
Mesnard J., *Jansénisme et mathématiques: autour des écrits de Pascal sur la roulette*, « Annales Universitatis Saraviensis » (Saarbrücken), 1953, nn. 1-2.
Koyré A., *Pascal savant*, in AA.VV., *B. Pascal, l'homme et l'oeuvre*, pp. 259-85 (e discussione, pp. 286-95).
Beaufret J., *Pascal savant*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1956, pp. 25-33.
Le Roy G., *Pascal savant et croyant*, Paris 1957.
Corsano A., *Pascal critico della scienza esatta*, « Rivista di filosofia », 1959, pp. 423-42.
Meneghelli R., *Osservazioni critiche sopra una recente interpretazione di Pascal* [quella del Corsano], « Rivista di filosofia », 1960, pp. 426-51.
Rigobello A., *Las fronteras de la ciencia en Pascal*, « Augustinus », 1962, pp. 395-402.
Semerari G., *Pascal, Nietzsche e la scienza*, « Giornale critico della filosofia italiana », 1963, pp. 495-503.
Teske A., *Pascal and the History of Science*, in *Actes*



*du XI^e Congrés intern. d'histoire des sciences*, Warszaw 1967-68, vol. II, pp. 149-51.
Dambska I., *Pascal et le concept du temps*, ivi, pp. 144-8.

Le *Pensées* (il problema del loro piano, questioni filologiche, ecc.):

Cousin V., *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'académie sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris 1843 (già prima il *Rapport* era uscito sul « Journal des Savants », aprile-novembre 1842).
Faugère P., *Des Pensées de Pascal* (su *Cousin, Rapport à l'Academie Française*), « France littéraire », 1843, pp. 171-4.
Janssens E., *Un problème pascalien: le plan de l'Apologie*, « Revue néoscholastique de philosophie », 1905, pp. 5-17; 1906, pp. 418-52.
Stewart H. F., *Vers une nouvelle édition de l'Apologie*, « The French Quarterly Review », settembre 1921, pp. 132-51.
Neri F., *Le traduzioni italiane dei « Pensieri » di Pascal*, in « Atti d. Regia Accademia d. Scienze di Torino », 1935-36.
Couchoud P. L., *Un manuscrit reconstitué de Pascal: les liasses enfilées de Pascal et les feuillets dispersés d'un « Discours ». Fragments du Discours de la condition de l'homme*, Paris 1947.
Lafuma L., *Recherches pascaliennes*, Paris 1949.
Blanchet A., *Le plan des Pensées est-il vraiment retrouvé?*, « Etudes », settembre 1952, pp. 237-45.
Lafuma L., *Controverses pascaliennes*, Paris 1952.
Hubert M. L., *Pascal's Unfinished Apology. A Study of His Plan*, New Haven-Paris 1952.
Lafuma L., *Histoire des Pensées de Pascal*, Paris 1954.
Simonetti M., *Studi pascaliani*, Roma 1956.
Ernst P., *La trajectoire pascalienne de l'Apologie. Etude critique comparée de la liasse « A.P.R. » du « Discours » de Filleau et de la « Préface » d'E. Périer*, Paris 1967.

La duplicità dell'uomo. La critica delle facoltà conoscitive umane:

Bouillier F., *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris 1868, cap. XIV, *Sur le pyrrhonisme de Pascal*.

Pelet P., *Le scepticisme de Pascal*, Toulouse 1871.
Droz E., *Etudes sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des Pensées*, Paris 1886.
Sully-Prudhomme, *Le pyrrhonisme, le dogmatisme et la foi dans Pascal*, « Revue des Deux Mondes », 15 ottobre 1920, pp. 761-95.
Prado de Mendonça E., *Pascal e a miseria humana*, « Revista brasileira de filosofia », 1927, pp. 123-39.
Buoso A., *Svalutazione e rivalutazione della ragione in Biagio Pascal*, « Rassegna nazionale », vol. IV, 1928.
Müller M., *Die Kreise des Geistes. Das Menschenbild in der Philosophie seit Pascal*, Freiburg in Br. 1946.
Perdomo García J., *Antropología filosófica pascaliana*, Madrid 1949.
Ducas A., *La pensée et la connaissance de Pascal*, Algeri 1952.
Rich A., *Pascals Bild vom Menschen. Eine Studie über die Dialektik von Natur und Gnade in den « Pensées »*, Zürich 1953.
Russier J., *L'expérience du mémorial et la conception pascalienne de la connaissance*, in AA. VV., *B. Pascal, L'homme et l'oeuvre*, cit., pp. 225-40 (e discussione, pp. 241-58).
Perdomo García J., *Teoria del conocimiento de Pascal*, Madrid 1956.
Courcelle P., *L'Entretien de Pascal et de Sacy*, Paris 1960.
Olarte T., *Blas Pascal y su antropología*, « Revista de filosofia de la Universidad San José de Costa Rica », 1962, pp. 389-95.
Wells A. N., *Pascal's Recovery of Man's Wholeness*, Richmond 1965.
Gounelle A., *L'Entretien de Pascal avec M. de Sacy*, Parigi 1966.
Goodhue W. W., *Pascal's Theory of Knowledge: A Reaction to the Analytical Method of Descartes*, « The modern Schoolman », 1969, pp. 15-35.

Il *coeur*. I due *esprits*:

Louis J., *Note sur le prétendu fidéisme de Pascal*, « Revue de Philosophie », 1912, pp. 40-54.
d'Orliac J., *Le coeur humain, inhumain, surhumain de Pascal*, Paris 1921.
Chevalier J., *Des rapports de la vie et de la pensée chez Pascal*, « Revue hebdomadaire », luglio 1923, pp. 205-19.



Laporte J., *Le coeur et la raison selon Pascal*, « Revue philosophique de la France et de l'Etranger », 1927, pp. 93-118, 255-99 (poi, in volume a sé, Paris 1950).
Bonfatti Longhi L., *L'« esprit de finesse » e Porto Reale*, « Rivista di filosofia neoscolastica », n. 2, 1942, pp. 116-20.
Baudoin Ch., *Pascal ou l'ordre du coeur*, Paris 1952.
Perdomo García J., *La teoría de los espíritos en Pascal*, « Revista de Filosofia », 1953, pp. 373-91.
Id., *El corazón como fuente de conocimiento en Pascal*, « Revista de ideas estéticas », 1953, pp. 253-72.
Lafuma L., *L'ordre de l'esprit et l'ordre du coeur selon Pascal. A propos de la lecture d'un mot du fr. Br. 283 - La. 575*, « Recherches de Sciences Religieuses », 1958, pp. 416-20.
Levi A., *The Heart's Reasons. Pascal and the Rationalist Dilemma*, « Month », 1959, pp. 92-101.
Terzi C., *Ragione e cuore in Pascal*, « Filosofia », 1959, pp. 275-85.
Morel J., *Réflexions sur le sentiment pascalien*, « Revue de Sciences humaines », 1960, pp. 21-9.
Caturelli A., *Metafisica del « corazon » en Pascal*, « Sapientia », 1962, pp. 247-51.
Piemontese F., *Il cuore di Pascal e il razionalismo in filosofia*, « Giornale di Metafisica », 1966, pp. 270-80.
Moles E., *Three Categories of Intelligence in Pascal*, « Australian Journal of French Studies », 1971, pp. 259-68.

La ragione e Dio:

Romeyer B., *La théodicée de Pascal*, « Archives de Philosophie », 1924, pp. 33-53.
Stroba J., *La connaissance de Dieu dans les Pensées de Pascal* (in polacco), « Collectanea theologica », 1953, pp. 57-74.
Passeri Pignoni V., *La impugnación del ateismo en los Pensamientos de Pascal*, « Augustinus », 1962, pp. 389-394.
Alberti A., *Pascal e le prove razionali dell'esistenza di Dio*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1964, pp. 67-94.

Bautista G. R., *El conocimiento de Dios en Blas Pascal*, « Franciscanum », 1969, pp. 19-72.
Ponticelli L., *Validità e utilità apologetica delle « prove » della esistenza di Dio in Pascal*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1969, pp. 114-8.
Morot-Sir E., *La Métaphysique de Pascal*, Paris 1973.

Il *pari*:

Abbé de Villars, *Traité de la délicatesse*, Paris 1671, dialogo V.
Mauduit M., *Traité de la religion contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens*, Paris 1677.
Leibniz G. G., *Correspondance de Leibniz avec Pierre Coste*, in *Philosophische Schriften*, a cura di Gerhardt, vol. III, p. 415.
Shaftesbury A., *Letter Concerning Enthusiasm* (1708); trad. fr., La Haye 1709.
Fontenelle B., *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir, par M. de Fontenelle*, già in *Nouvelles libertés de penser* (1743), poi in Condorcet, ed. delle *Pensées* cit., eppoi in Fontenelle, *Oeuvres*, ed. 1818, vol. II, pp. 617-34 (per alcuni lo scritto sarebbe di Voltaire).
Laplace P. S., *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris 1814 (in *Oeuvres complètes*, Paris 1878-1912, vol. VII, Introduction).
Renouvier Ch., *Le pari de Pascal et le pari de W. James*, « Critique philosophique », 1878, pp. 97-106.
Le Querdec Y., *Le Pari de Pascal*, « Le Monde », 4 novembre 1890.
Sully-Prudhomme, *Les sens et la portée du pari de Pascal*, « Revue des Deux Mondes », 15 novembre 1890, pp. 285-304.
Dugas L. - Riquier C., *Le pari de Pascal*, « Revue philosophique de la France et de l'Etranger », 1900, pp. 225-45.
Lachelier J., *Note sur le pari de Pascal*, ivi, 1901, poi in *Du fondement de l'induction*, Paris 1902[4].
Riquier Ch., *Le pari sur Dieu*, « La revue occidentale », 1901, pp. 226-37.
Besse C., *L'argument du pari*, « Revue pratique d'apologétique », 1909, pp. 321 sgg.



Blanchet L., *L'attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal*, « Revue de métaphysique et de morale », 1919, pp. 477-516 e 617-47.
Tauzin E., *Le pari de Pascal*, « Revue du clergé français », 1919, t. 99, pp. 344-56 e 415-38.
Asin Palacios M., *Los precedentes musulmanos del pari de Pascal*, Santander 1920, poi in *Huellas de l'Islam*, Madrid 1941.
Besse C., *Blaise Pascal. Le pari*, Paris 1922.
Jansen F. X., *A propos du pari de Pascal*, « Nouvelle revue apologétique », 1922, pp. 489-96.
Valensin A., *Le pari de Pascal*, « Etudes », 1923, pp. 513-31.
Aron R., *Note sur le pari de Pascal*, « Revue de métaphysique et de morale », 1926, pp. 85-91.
Prévost J., *La réfutation du pari de Pascal*, « Nouvelle Revue française », 1926, n. 154, pp. 409-12.
Lelong M. H., *Aux sources du pari de Pascal*, « Vie intellectuelle », 1931, pp. 297-306.
Servien M., *Les paris de Pascal*, « Revue des cours et conférences », 1931, vol. XXXII, serie 2ª, pp. 283-8.
Stewart H. F., *A Note on Pascal's Pari*, « A Miscellany Presented to L. E. Kastner », Cambridge 1932, pp. 481-8.
Chevalier J., *La place du pari dans l'apologétique de Pascal*, « Mélanges L. Arnould », Paris 1934, pp. 68-72.
Waltz R., *Le pari de Pascal*, « Mercure de France », 1936, pp. 279-94.
Jeantet L., *Le « Pari » de Pascal est-il un véritable pari?*, « Revue philosophique de la France et de l'Etranger », 1940, pp. 227-43.
Dupréel E., *Le pari de Pascal et les valeurs*, ivi, 1942, pp. 97-110.
Ryan J. B., *The Argument of the Wager in Pascal and Others*, « New Scholasticism », 1945, t. XIX, pp. 223-250.
Ricard R., *Le « Leal Conseilheiro » du roi D. Duarte de Portugal*, « Revue du Moyen Age latin », 1948, p. 375.
Lambossy P., *La signification mathématique du pari chez Pascal*, « Nova et Vetera », 1949, pp. 246-53.
Souriau E., *Valeur actuelle du pari de Pascal*, « Revue philosophique de la France et de l'Etranger », 1949, poi in *L'Ombre de Dieu*, Paris 1955, cap. II.

Mantoy J., *Interprétation mathématique du pari de Pascal*, « Bulletin de littérature ecclésiastique », 1949, pp. 48-63.
Russier J., *Le pari de Pascal est-il au centre ou en marge de l'apologie?*, « Revue philosophique de la France et de l'Étranger », 1951, aprile-giugno, pp. 298-302.
Ducas A., *Le pari de Pascal. Les sources possibles de l'argument du pari*, Paris 1951.
Russier J., *Une interprétation possible pour un texte important et obscur de Pascal (début du fr. 233)*, « Revue philosophique de la France et de l'Etranger », 1951, pp. 302-6.
Goldmann L., *Le pari est-il écrit pour le libertin?*, in AA.VV., *B. Pascal. L'homme et l'oeuvre*, cit., pp. 111-131 (e discussione, pp. 132-58).
Brunet G., *Le pari de Pascal*, Paris 1956.
Davidson H. M., *The Argument of Pascal's « pari »*, « Romanic Review », 1956, pp. 92-102.
Pommier J., *Le pari de Pascal et son texte*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1956, pp. 562-6; 1957, pp. 443-5.
Ibels L., *Cyrano de Bergerac et le pari de Pascal*, « Cahiers rationalistes », 1957, pp. 246-9.
Levillain J., *Exégèse du fragment sur le pari*, in AA.VV., *Ecrits sur Pascal*, Paris 1959, pp. 127-54.
Granger G., *Le pari de Pascal*, in *Atti del XII congresso internazionale di filosofia*, Firenze 1960, vol. XII, pp. 181-8.
Flew A., *Is Pascal's Wager the Only Safe Bet?*, « The Rationalist Annual », London 1960.
Rat M., *Le pari de Pascal est-il un vrai pari?*, « Le Figaro littéraire », 13 febbraio 1960.
Birault H., *Nietzsche et le Pari de Pascal*, « Archivio di filosofia », 1962, pp. 67-90.
Larroutis M., *Le pari*, « La Table Ronde », aprile 1962, pp. 147-9.
Pignagnoli S., *L'apologetica di Pascal (contributo all'interpretazione del « pari » pascaliano)*, « Humanitas », 1963, pp. 23-33, 123-9.
Martins M., *O «pari» de Pascal e un sermão português do séc. XV*, « Revista portuguesa de filosofia », 1963, pp. 59-65.



Penelhum T., *Pascal's Wager*, « Journal of Religion », 1964, pp. 201-9.
Lelièvre L., *Le pari de Pascal. Pourquoi un « pari » et non une preuve de l'existence de Dieu dans les « Pensées » de Pascal*, « Revue de l'Université d'Ottawa », 1965, pp. 155-66.
Prado de Mendonça E., *Pascal e o argumento da aposta*, « Revista brasileira de filosofia », 1966, pp. 369-84.
Spaemann R., *Fénelon et l'argument du pari*, « Archives de philosophie », 1966, pp. 163-74.
Cargile J., *Pascal's Wager*, « Philosophy », 1966, pp. 250-7.
Turner M. B., *Deciding for God. The Bayesan Support of Pascal's Wager*, « Philosophy and Phenomenological Research », 1968, pp. 84-90.
Askew D. A., *Pascal's « pari » in the Port-Royal Edition*, « Australasian Journal of French Studies », 1968, pp. 155-82.
Ponticelli L., *Fede e scommessa in Pascal*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1969, pp. 109-13.

L'apologetica; la fede:

Lorriaux Th., *Etude sur les Pensées de Pascal au point de vue philosophique et religieux*, Strasburg 1862.
Weingarten H., *Pascal als Apologet des Christentums*, Leipzig 1863.
Gory A., *Les Pensées de Pascal considerées comme apologie du Christianisme et les conditions actuelles de l'apologétique*, Paris 1883.
Sully-Prudhomme, *La méthode de Pascal apologiste chrétien*, « Revue de Paris », 1894, pp. 5-22.
Nourry E., *Le rôle des miracles dans l'apologétique de Pascal*, « Annales de philosophie chrétienne », n. s., XXXVIII (1898), pp. 434-52.
Laberthonnière L., *L'apologétique et la méthode de Pascal*, « Revue du clergé français », 1901, poi in *Essais de philosophie religieuse*, Paris 1903, pp. 193-233.
Claverie E., *Pascal et la Bible*, Montauban 1902.
Laberthonnière L., *La vraie religion selon Pascal (Sully-Prudhomme)*, « Annales de philosophie chrétienne », 1905, pp. 92-7.
Sully-Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, Paris 1905.

Janssens E., *La philosophie et l'apologétique de Pascal*, Paris 1906.
Lagrange J., *Pascal et les prophéties messianiques*, « Revue biblique », 1906, pp. 533-60.
Masci F., *La religione di Pascal*, in *Symbola litteraria in honorem J. Petra*, Napoli 1911.
Petitot H., *Pascal, sa vie religieuse et son apologie du christianisme*, Paris 1911.
Jolivet R., *Pascal et l'argument prophétique*, « Revue apologétique », 1923, pp. 486-94 e 513-22.
Maritain J., *Pascal apologiste*, « Revue hebdomadaire », 1923, pp. 184-200, poi in *Réflexions sur l'intelligence*, Paris 1930².
de Unamuno M., *La foi pascalienne*, « Revue de métaphysique et de morale », 1923, pp. 345-9.
Tauzin E., *Les notes de Pascal sur les prophéties messianiques*, « Revue apologétique », 1924, pp. 32-4.
Id., *Les notes de Pascal sur l'Eglise*, « Revue apologétique », 1924, pp. 555-93.
Webb C. C. J., *Pascal's Philosophy of Religion*, Oxford 1929.
Lhermet J., *Pascal et la Bible*, Paris 1931.
Jovy E., *Etudes pascaliennes*, vol. VIII, *Pascal philologue et exégète*, Paris 1932.
Dubarle A. M., *Quelques allusions scripturaires des Pensées de Pascal*, « Les sciences philosophiques et théologiques », 1941-42, vol. I, pp. 84-95.
Id., *Pascal et l'interprétation de l'Ecriture*, ivi, vol. III, pp. 346-79.
Stewart H. F., *Pascal's Apology of Religion*, Cambridge 1942.
Thomas J. F., *Les caractères de la démonstration dans l'Apologie pascalienne*, Paris 1942.
Mesnard J., *La théorie des figuratifs dans les Pensées de Pascal*, « Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire de la civilisation », 1943, p. 243.
Solari G., *Il Cristianesimo di Pascal*, « Rivista di filosofia », nn. 1-3, 1944, pp. 68-93.
Moore W., *Pascal and the Nature of Belief*, « Hibbert Journal », 1945-46, pp. 353-7.
Omodeo A., *La religione di Blaise Pascal*, in *Il senso della storia*, Torino 1948, pp. 232-46.



Russier J., *La foi selon Pascal*, 2 voll., Paris 1949.
Steinmann J., *Entretien de Pascal et du père Richard Simon sur le sens de l'Ecriture*, « Vie intellectuelle », 1949, n. 3, pp. 239-53.
Aubert L., *Pascal, la raison et la foi*, « Témoignages », 1951, pp. 88-90.
Dedieu J., *Le sens de l'Apologie de Pascal*, « XVIIᵉ siècle », nn. 9-10, 1951, pp. 35-49 (sull'opera di G. Russier).
Hooykaas R., *Pascal, His Science and His Religion*, « Free University Quarterly », Amsterdam 1952.
Maisonneuve J., *La religion chez Descartes et chez Pascal* », « XVIIᵉ Siècle », 1953, n. 19, pp. 173-6.
Fernandes R., *Apologia e historia no pensamento filosofico de Pascal*, « Revista da Facultade de Letras », Lisboa 1958, n. 2.
Lacombe R. E., *L'apologétique de Pascal*, Paris 1958.
Jerphagnon L., *Pascal apologista*, « Augustinus », 1959, n. 4, pp. 189-94.
Chaix Ruy J., *Reflexiones sobre la apologetica de Pascal*, ivi, 1962, pp. 34-9.
Balzer C., *B. Pascal filosofo o apologista?*, « Sapientia », 1965, pp. 19-30.
Tornambé F., *A proposito del problema apologetico in Pascal*, « Sophia », 1969, pp. 371-4.
Gounelle A., *La Bible selon Pascal*, Paris 1970.

L'idea di infinito:

Fusil C., *Note sur les deux infinis de Pascal*, « Revue universitaire », 1922, pp. 354-7.
Wasmuth E., *Die Philosophie Pascals unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehren von dem Unendlichen und dem Nichts und der Ordungen*, Heidelberg 1949.
Morel J., *Imagination et vertige dans les deux infinis de Pascal*, « Revue de sciences humaines », 1960, pp. 31-40.
Philip M., *L'idée d'infini dans les Pensées de Pascal*, « Revue des sciences humaines », 1963, pp. 295-303.
Pignagnoli S., *L'uomo e l'infinito nel Cusano e in Pascal*, in AA.VV., *Cusano e Galileo*, Padova 1964, pp. 53-70.
Font P. L., *Significación filosófica de los dos infinitos pascalianos*, « Convivium », 1965, pp. 73-95.

Il *Discours sur les passions de l'amour*:

Lanson G., *Le « Discours sur les passions de l'amour » est-il de Pascal?*, « The French Quarterly », 1920, pp. 7-26.

Neri F., *Un ritratto immaginario di B. Pascal*, Torino 1921.

Foscolo B. L., *Il « Discorso sulle amorose passioni » di B. Pascal*, Foligno 1923.

Marcuzzi A., *Il « Discorso » di B. Pascal su le amorose passioni*, in « Bilychnis », 1925, n. 7, pp. 13-8.

Boudhors C. H., *Observations et recherches sur le « Discours » attribué à Pascal*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1933, nn. 1 e 3, pp. 1-16 e 355-83.

Busnelli M. D., *Encore quelques preuves que le « Discours sur les passions de l'amour » n'est pas de Pascal*, « Mercure de France », 15 settembre 1934, pp. 510-7.

Ducas A., *Discours sur les passions de l'amour de Pascal. Commentaire et authenticité*, Paris 1953.

Brunet G., *Un prétendu traité de Pascal. Le « Discours sur les passions de l'amour »*, Paris 1959.

Scritti polemici intorno alle *Provinciali*, apparsi nell'epoca:

de Marandé L., *Considérations sur un libelle de Port-Royal, sur la protestation de M. Arnauld et sur les lettres qu'il fait courir dans Paris, par le sieur de Marandé*, Paris 1656.

Meynier B., *Port-Royal et Genève d'intelligence contre le Très Saint-Sacrement de l'autel*, Poitiers 1656.

Nouet J., *Réponse aux lettres que les jansénistes publient contre les jésuites*, s. l. 1656 (dopo la decima lettera).

Id., *Réponse à l'onzième lettre des jansénistes*, s. l. 1656.

Id., *Réponse à la douzième lettre des jansénistes*, s. l. 1656.

Id., *Réponse à la treizième lettre*, s. l. 1656.

Id., *Réponse à la quatorzième lettre*, s. l. 1656.

Id., *Réponse à la quinzième lettre*, s. l. 1656.

Id., *Les impostures, contenant les impostures et les supercheries avec lesquelles l'auteur de ses lettres a falsifié les passages des auteurs jésuites qu'il cite*, s. l. 1656 e *Continuation des impostures*, s. l. 1656, *Seconde partie des impostures*, 1656.



Anonimo, *Lettre écrite à un abbé par un docteur sur le sujet des trois lettres écrites à un provincial par un des ses amis*, s. l. 1656 (dopo le prime tre lettere).

Anonimo, *Réponse et remerciment d'un provinciale à M.E.A.A.B.P.A.F.D.E.P.* [firma della terza lettera, probabilmente con le sigle di A. Arnauld e B. Pascal] *sur le sujet de ses lettres et particulièrement de la cinquième*, s. l. 1656.

Anonimo, *Lettres de Philarque à un de ses amis sur le sujet des plaisantes lettres écrites à un provincial*, s. l. 1656 (dopo la quinta lettera).

Anonimo, *Lettre d'un provincial au secrétaire du Port-Royal*, s. l. 1656 (dopo la settima lettera).

Anonimo [ma Nouet J. e Annat F.], *Première réponse aux lettres que les jansénistes publient contre les jésuites*, s. l. 1656 (dopo la settima lettera).

Anonimo [id.], *Seconde réponse: Lettre écrite à une personne de condition sur le sujet de celles que les jansénistes publient contre les jésuites*, s. l. 1656 (dopo l'ottava lettera).

Anonimo, *Lettre à une personne de condition sur la conformité des reproches et des calomnies que les jansénistes publient contre les Pères de la Compagnie de Jésus avec celle que le ministre du Moulin a publiée devant eux contre l'Eglise romaine dans son livre des traditions imprimé à Genève en 1612*, s. l. 1656.

Anonimo [probabilmente Nicole], *Réfutation de la réponse à la douzième lettre*, s. l. 1656.

Annat F., *La bonne foi des jansénistes en la citation des auteurs, reconnue dans les Lettres que le sécrétaire du Port-Royal a fait courir depuis Pâques*, Paris 1656.

Morel C., *Réponse générale à l'auteur des lettres qui se publient depuis quelque temps contre la doctrine des jésuites, par le prieur de Sainte-Foy, prêtre théologien*, Lion 1656.

Morel C., *Défense de la vérité catholique touchant le miracle. Contre la réponse faite par Messieurs de Port-Royal à un écrit intitulé: Observations nécessaires*, Paris 1656.

Anonimo [ma probabilmente Pirot], *Apologie pour les casuistes*, s. l. 1657.

Nicole P., *Pauli Irenaei disquisitiones duae*, s. l. 1657; *Pauli Irenaei tertia disquisitio*, 1657.

Annat F., *Réponse à la XVII lettre des secrétaires de Port-Royal*, s. l. 1657.
Id. e Nouet J., *Réponse à la plainte que les jansénistes font qu'on les appelle hérétiques*, Liège 1658.
Anonimo [ma o del p. Annat o del p. Lingendes], *Le sentiment des jésuites sur l'Apologie*, s. l. 1658.
*Réponses aux lettres provinciales publiées par le secrétaire de Port-Royal contre les RR.PP. de la Compagnie de Jésus sur le sujet de la morale des dits Pères*, Liège 1658.
Fabri H., *Notae in notas N. Wendrockii*, Köln 1659.
Annat F., *Lettre de M. Jansénius au pape Urbain VIII*, Paris 1666.
Daniel, *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les lettres du provincial*, Köln [ma in realtà Rouen] 1694.

Studi sulle *Provinciali* (aspetti storici e dottrina):

Maynard M. V., *Les Provinciales publiées sur la dernière édition revue par Pascal avec les variantes des éditions précédentes et leurs réfutations consistant en introduction et nombreuses notes historiques, littéraires, philosophiques et théologiques*, 2 voll., Paris 1851.
Flottes J. B., *Nouvel éclaircissement d'un fait concernant les Provinciales*, Montpellier 1858.
Reuchlin, *Pascal's Leben und der Geist seiner Schriften zum Theil nach neu aufgefundenen Handschriften mit Untersuchungen über die Moral der Jesuiten*, Stuttgart und Tübingen 1860.
Jovy E., *Essai de solution d'un petit problème d'histoire littéraire. Pascal et Montalte*, Paris 1895.
Lanson G., *Les Provinciales et le livre de « La théologie morale »*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1900, pp. 169-95.
Id., *Après les Provinciales*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1901, pp. 1-34.
de Gourmont R., *Le chemin de velours*, Paris 1902.
Lasserre P., *Pascal et les jésuites*, « Mercure de France », 1903, t. XLVI, pp. 641-61.
Brou A., *Les jésuites de la légende. Première Partie. Les origines jusqu'à Pascal*, Paris 1906.
Köster A., *Die Ethik Pascals*, Tübingen 1907.
Gazier A., *Pascal et Antoine Escobar*, Paris 1912.
Weber-Silvain L., *Les Provinciales en Allemagne*, « Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne », 1912.
Batiffol L., *L'impression clandestine des Provinciales*, « Revue hebdomadaire », 17 agosto 1912, pp. 346-63.
Degert A., *Réaction des Provinciales sur la théologie morale en France*, « Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse », 1913, pp. 400-20.
Celi G., *La calunnia nelle « Provinciali » di B. Pascal*, « Civiltà Cattolica », n. 1529, 1914, pp. 586-95.
Monbrun J., *Pascal et les écrits laissés à Domat*, « Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse », marzo 1920.
Le Roy A., *De litteris provincialibus in latinam linguam a Wendrockio translatis*, Paris 1922.
Bayet A., *Les « Provinciales » de Pascal*, Paris 1929.
Deman Th., voce *Probabilisme*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XIII, Paris 1936, pp. 418-619.
Jansen P., *La bibliothèque de Pascal, les sources des « Provinciales » d'après des notes autographes inédites de Pascal*, « Revue historique », ottobre 1952, pp. 228-235.
Id., *De Blaise Pascal à Henry Hammond. Les Provinciales en Angleterre*, Paris 1954.
Sposato P., *Le « Lettere provinciali » di B. Pascal e la loro diffusione a Napoli durante la rivoluzione intellettuale della seconda metà del secolo XVII*, Tivoli 1960.
Hay M., *The Prejudices of Pascal Concerning in Particular the Jesuit Order and the Jewish People*, London 1962.

La morale (senza particolare riferimento alle *Provinciali*):

Bornhausen K., *Die Ethik Pascals*, Giessen 1907.
Koster A., *Die Ethik Pascals. Eine historische Studie*, Tübingen 1907.
Renouvier Ch., *Essais de critique générale. II Essai. Traité de psychologie rationnelle*, 3 voll., Paris 1912 (vol. I, pp. 297-301. *Pascal et la théorie du vertige morale*).
Souilhé J., *Les idées de Pascal sur la morale*, « Archives de philosophie », 1924, pp. 68-91.
Ichikura H., *Mathematics and Ethics in Pascal*, « Tetsugaku Zasshi », 1952, n. 2.

Lefebvre H., *Divertissement pascalien et aliénation humaine*, in AA.VV., *B. Pascal. L'homme et l'oeuvre*, cit., pp. 194-203.
Frieden P., *La formation de l'homme libre d'après Pascal et Newman*, Fribourg 1958.
Del Noce A., *Intorno all'antiumanesimo di Pascal*, « Archivio di filosofia », 1962, pp. 41-66.
Pareyson L., *L'etica di Pascal*, Torino 1966.
Klein Z., *La notion de dignité humaine dans la pensées de Kant e de Pascal*, Paris 1968.

La politica:

Pons S., *Il pensiero politico e sociale di Pascal*, « Bilychnis », n. 3, 1914, pp. 192-8.
Maritain J., *La politique de Pascal*, « La Revue universelle », 1923, pp. 257-68.
Droulers C., *La cité de Pascal*, Paris 1928.
Demahis E., *La pensée politique de Pascal*, Paris 1931.
Brimo A., *Pascal et le droit*, Paris 1942.
Mueller G. E., *Pascal's Dialectical Ethics and Discovery of Liberalism*, « Journal of the History of Ideas », 1945.
Wasmuth E., *Person und Ordnung bei Pascal*, « Philosophisches Jahrbuch », 1951, pp. 80-93.
Auerbach E., *La teoria politica di Pascal*, « Studi francesi », 1957, pp. 26-42.
Mortier R., *Les idées politiques de Pascal*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1958, pp. 289-96.
Meneghelli R., *Il problema della giustizia in Pascal*, « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 1959, pp. 370-428.
Göhler G., *Pascals Gedanken zur politischen Ordnung*, « Archiv für Rechts Sozialphilosophie », 1960, pp. 231-60.
Simon P. H., *Pascal: l'histoire et la justice*, « Choisir », 1960, pp. 8-13.
Dariosecq L., *La pensée politique de Pascal*, « Publications of the Modern Language Association of America », 1961, pp. 54-62.
François C., *L'idée de Société chez Pascal*, « Revue de sciences humaines », 1963, pp. 113-8.
Moles E., *Pascal's Political View*, « French Studies », 1967, pp. 302-11.



Altri aspetti dell'opera di Pascal:

Nicole P., *Traité de la grâce générale*, I parte, *Discours qui peut servir de Préface*, s. l. 1715.
Boullier R., *Défense des Pensées de Pascal contre les critiques de M. de Voltaire*, 1741 (e in *Pensées de M. Pascal sur la religion*, vol. I, Amsterdam 1758).
Vauvernagues L., *Réflexions critiques sur quelques poètes: sur Pascal et Bossuet; sur Montaigne et Pascal; Pascal et Fénelon; les orateurs; imitation de Pascal. Oeuvres*, a cura di D. L. Gilbert, Paris 1857.
Filoz J. N., *Essai sur l'esthétique de Pascal*, La Rochelle 1884.
Zettel J., *Sur le pascalisme*, Neustadt 1889.
Sequestra C., *D'un dualisme dans la pensée religieuse de Pascal*, Montauban 1895.
Jovy E., *Un opuscule attribuable à Pascal. Les « Réflexions sur les vérités de la religion chrétienne »*, Vitry-le-François 1903.
Faguet E., *Amours d'hommes de lettres*, Paris 1907.
Besse C., *Pascal mène-t-il au modernisme?*, « Revue pratique d'apologétique », 1909, pp. 161-77.
Stapfer P., *Vers la vérité*, Paris 1909 (su Pascal, pp. 161-246; prima, col titolo *Une contribution à l'histoire religieuse de Port-Royal*, « Revue des Deux Mondes », 15 novembre 1908).
Gilson E., *Le sens du terme « abêtir » chez Pascal*, « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », luglio-agosto 1921, poi in *Les Idées et les Lettres*, Paris 1932.
Bédier J., *Pascal et Salomon de Tultie. Mélanges Lanson*, Paris 1922, pp. 178-82.
Michaut G., *Pascal et le problème du discours*, « Revue bleue », 1923.
Valéry P., *Variation sur une Pensée*, « Revue hebdomadaire », 1923, pp. 161-70 (poi in *Variétés*, vol. I, Paris 1924[38]).
Id., *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, in *Variétés*, cit., pp. 167-268.
Brunet G., *Pascal poète*, « Mercure de France », 15 giugno 1923, pp. 577-609.
Chevalier J., *La méthode de connaître selon Pascal*, « Revue de métaphysique et de morale », 1923, pp. 181-214.

Lahorgue P. M., *Le réalisme de Pascal*, Paris 1923.
Baudin E., *L'originalité philosophique de Pascal*, « Revue des sciences religieuses », 1924, pp. 97-126, 324-48, 485-512.
Massis H., *Le réalisme de Pascal*, Alençon 1924.
Baudin E., *Le pragmatisme religieux de Pascal*, « Revue des Sciences religieuses », 1925, n. 1, pp. 58-93.
Id., *Le panhédonisme psychologique de Pascal*, « Revue des sciences religieuses », 1925, pp. 173-209 e 439-70.
Chevalier J., *Pascal, St. Thomas et la pensée contemporaine*, « Entretiens amis de Pascal », 1926, pp. 1-6.
Leibniz G. G., *Allgemeiner Politischer und Historischer Briefwechsel*, Darmstadt 1927, vol. II, p. 127.
Dieux M. A., *Pascal et Henri de Tourville*, « Entretiens amis de Pascal », 1927, pp. 10-8.
Bourdeau J., *Pascal, précurseur des modernistes*, « Journal des débats », 12 aprile e 28 luglio 1928.
Milon J., *Deux opinions sur Pascal*, « Revue d'histoire littéraire », 1928, pp. 1-22.
Jovy E., *Etudes pascaliennes*, vol. III, *Discussions autour de Pascal*, Paris 1928; vol. IV, *Investigations péripascaliennes*, Paris 1928.
Gasparetti L., *Pascal. Dai « Pensieri » al Pensiero*, « Convivium », nn. 5-6, 1929, pp. 824-47.
Jovy E., *Etudes pascaliennes*, vol. VII, *La « sphère infinie » de Pascal*, Paris 1930.
Pastore A., *Il cuore di Pascal*, in *Scritti di varia filosofia*, Milano 1930.
Tisseau P. H., *Pascal historien?*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1933, pp. 566-79.
Tourneur Z., « *Beauté poétique* », *histoire critique d'une « pensée » de Pascal et de ses annexes*, Melun 1933.
Reguron P., *Les origines du mouvement anti-janséniste et l'évolution de Pascal des Provinciales aux « Pensées »*, Grenoble 1934.
Desgrippes G., *Etudes sur Pascal. De l'automatisme à la foi*, Paris 1935.
Hugo F., *Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform*, « Zeitschrift für romanische Philologie », 1936, pp. 322-70.
Rostenne P., *La conception pascalienne de l'abêtissement*, « Revue belge de philologie », 1937, pp. 561-76.
Benzecri E., *L'esprit humain selon Pascal*, Paris 1939.



Gonnet G., *Pascaliana*, « L'Appello », n. 1, 1942.
Tourneur Z., *Une vie avec B. Pascal*, Paris 1942.
Crippa R., « *Religion du coeur* » *e cattolicesimo*, « Giornale di metafisica », 1946, pp. 49-54.
Le Roy G., *La notion d'expérience d'après Pascal*, « Revue de métaphysique et de morale », 1946, pp. 200-38.
Bense M., *Die Wissenschaftstheorie Blaise Pascal*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1947-48, pp. 32-45.
Calvetti C., *In margine ad un'opera su Pascal e Descartes* [su Baudin], « Rivista di filosofia neoscolastica », n. 2, 1949, pp. 247-51.
Flasche H., *Pascals Aesthetik und ihre Vorgeschichte*, « Philosophisches Jahrbuch », 1949, pp. 122-34.
Rennes J., *Pascal et le libertin*, Paris 1950.
Calvetti C., *Il fenomenismo religioso di Blaise Pascal*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1950, pp. 119-41.
Dom Jungo, *Le vocabulaire de Pascal*, Paris 1950.
Amadou R., *Remarques sur la dialectique des « Pensées » de Pascal*, « Age nouveau », 1951, n. 66, pp. 85-93.
Auerbach E., *The Triumph of Evil in Pascal*, « The Hudson Review », primavera 1951.
Jaccard L. F., *Blaise Pascal, défenseur de la vérité*, Neuchâtel 1951.
Burianelli V., *Pascal's Principle of Philosophy*, « New Scholasticism », 1952, pp. 330-49.
Chaix-Ruy J., *L'intellectualisme de Pascal*, « Etudes philosophiques », 1953, pp. 357-71.
Demorest J., *Dans Pascal, essai en partant de son style*, Paris 1953.
Maurras Ch., *Pascal puni*, a cura di H. Massis, Paris 1953.
Stinghamber L., *Les contradictions de Pascal*, « Bulletin Association G. Budé », 1953, n. 4.
Fletcher F. T. H., *Pascal and the Mystical Tradition*, New York 1954.
Petit L., *L'affaire Galilée vue par Descartes et Pascal*, « XVII$^{e}$ siècle », 1955, n. 28, pp. 231-9.
Poulet G., *Pascal et la sphère admirable*, « Esprit », 1955, pp. 1833-49.
Valensin A., *Regards*, vol. I, *Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, Paris 1955.
Barnwell H. T., *Saint-Evremond and Pascal. A Note on*

*the Question of le divertissement*, « Studies in Philosophy », 1956, pp. 35-50.
Madinier G., *Réflexions à propos d'une « pensée » de Pascal (fr. 323 Br. « qu'est-ce que le moi? »)*, in *Atti dell'VIII Congresso delle Soc. fil. di lingua francese*, Paris 1956, pp. 295-7.
Spoerri Th., *Les Pensées de derrière la tête de Pascal*, in AA.VV., *B. Pascal. L'homme et l'oeuvre*, pp. 386-415 (e discussione, pp. 416-29).
Demorest J., *Pascal écrivain*, Paris 1957.
Fraisse S., *Pascal et l'homme moderne*, « Esprit », 1957, pp. 305-22.
Baudoux L., *Le dernier visage de Pascal (L'initiateur de la méthode dialectique)*, « Revue nouvelle », 1958, pp. 528-41.
Spoerri Th., *Pascals Hintergedanken gegen die falsche Sicherheit des vordergründigen Denkens*, Hamburg 1958.
Mortimer E., *B. Pascal, the Life and Work of a Realist*, London 1959.
Terzi C., *Pascal educatore*, Bergamo 1960.
Toffanin G., *Italia e Francia. Umanesimo e Giansenismo. L'Arcadia e Cartesio*, Bologna 1960.
Jolivet R., *Dialectique des trois ordres pascaliens*, « Giornale di metafisica », 1962, pp. 611-23.
Pignagnoli S., *Storia ed escatologia nelle Pensées*, « Giornale di metafisica », 1962, pp. 667-78.
Sciacca M. F., *Filosofia e metafisica*, Milano 1962[2], vol. II, pp. 213-4.
Takeno K., *Un dialogue japonais avec Pascal sur le système de la pensée consciente*, « Archivio di filosofia », 1962, pp. 91-106.
Vieujean J., *Pascal et les trois ordres de grandeurs*, « Revue nouvelle », 1962, pp. 486-95.
Caminero G., *Antimodernidad y supermodernidad de Pascal*, « Augustinus », 1963, pp. 475-518.
Magnard P., *Pascal dialecticien*, in AA.VV., *Pascal présent*, cit., pp. 257-89.
Foster B., *Pascal's Use of abêtir*, « French Studies », 1963, pp. 1-13.
Morra G. F., *L'antropologia esistenziale negli « Scritti sulla grazia » di Pascal*, « Ethica », 1963, pp. 103-12.
Calvetti Gallicet C., *Le strutture della persona umana in Blaise Pascal*, « Rivista di filosofia neoscolastica », 1963, pp. 595-617.
Stenzel K., *Pascals Theorie des Divertissement*, München 1965.
Sellier Ph., *Pascal et la liturgie*, Paris 1966.
Trompeo P. P., *Vecchie e nuove rilegature gianseniste*, Napoli 1968.
Baird A. W. S., *Pascal's three Orders*, « Downside Review », 1969, pp. 157-71.
Friedenthal R., *Entdecker des Ich. Montaigne, Pascal, Diderot*, München 1969.
Sellier Ph., *La Rochefoucauld, Pascal, Saint Augustin*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1969, pp. 551-75.
Del Noce A., *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo* (1964), poi in *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1970[3], pp. 377-511.
Candela S., *B. Pascal. Profeta del passaggio dalla scienza e dalla filosofia alla religione cristiana*, Napoli 1970.
Harrington Th. M., *Vérité et méthode dans les « Pensées » de Pascal*, Paris 1972.

3. *Studi sulla fortuna (studi sulla ripresa di Pascal in altri Autori, e confronti con pensatori posteriori).*

Losacco M., *Il sentimento della noia nel Leopardi e nel Pascal*, « Atti d. Accademia d. scienze di Torino », vol. XXX, 1894-95, pp. 337 sgg. (poi in « Annali Università toscane », 1924-25).
Nazelle L. J., *Etude sur A. Vinet, critique de Pascal*, Alençon 1901.
Giraud V., *Pascal, Condorcet et l'Encyclopédie*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1906, pp. 110-1.
Griselle E., *Pascal et les pascaliens*, « Revue de Fribourg », luglio 1907; poi opuscolo a sé, Fribourg 1908.
Chérel A., *Fénelon lecteur de Pascal*, « Revue d'histoire littéraire de la France », 1908, pp. 699-700.
Pons S. P., *Voltaire giudice dei Pensieri di Pascal*, « Bilychnis », 1914, pp. 317-26.
Id., *Tre fedi (Montaigne, Pascal, de Vigny)*, ivi, 1914, n. 10, pp. 214-21.

de La Valette-Monbrun J. A., *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal,* Paris 1914.
Bauer H., *Pascal et Nietzsche,* « Revue germanique », 1914, pp. 1-51.
Fraticelli A., *Biagio Pascal nella storia del pensiero moderno,* « Rivista di filosofia neoscolastica », n. 3, 1915, pp. 252-79.
Monod A., *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802,* Paris 1916.
Brémond H., *Pascal, l'abbé de Villars et la première refutation des Pensées,* « Correspondant », 1921, pp. 904-13.
Barrès M., *Dante, Pascal et Renan,* Paris 1923.
Cordovani M., *Il centenario di B. Pascal ed E. Renan,* « Vita e Pensiero », n. 9, 1923, pp. 537-44.
Faggi A., *Pascal e Galileo,* « Marzocco », n. 20, 1923; poi in *Studi filosofici e letterari,* Torino 1938.
Höffding H., *Pascal et Kierkegaard,* « Revue de métaphysique et de morale », 1923, pp. 221-45.
Mauriac F., *Voltaire contre Pascal,* « Nouvelles littéraires », 23 giugno 1923 (poi in *Mes grands hommes,* München 1949, pp. 45-54).
Suarès A., *Pascal et Renan,* in « Présences », Paris 1926, pp. 85-102.
Giubbini A., *Il divino: Agostino, Pascal, Manzoni,* Roma 1926.
Przywara E., *Pascal, Kierkegaard, Newman,* « Jahrbuch des Verbandes der Renaissance-Gesellschaften », Basel 1930-31, n. 9.
Konijnenburg J. Th., *Courant pascalien et courant antipascalien de 1670 à 1734,* Bruxelles 1932.
Suarès A., *Trois hommes (Pascal, Ibsen, Dostoevskij),* Paris 1935.
Carré J. R., *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire,* Paris 1935.
Jacob Copans S., *Voltaire's Criticism of Pascal,* Providence 1936.
Eastwood D. M., *The Revival of Pascal. A Study of His Relation to Modern Thought,* Oxford 1936.
Amoudru B., *Des « pascaliens » aux « pascalisants ». La vie posthume des Pensées,* Paris 1936.
Rideau E., *Descartes, Pascal et Bergson,* Paris 1937.
Hey P., *Pascal und Chateaubriand,* Würzburg 1937.



de Montoya D. O. A., *Pascal y Voltaire contra Descartes,* in *Escritos en honor de Descartes en ocasion del Tercer centenario del Discurso del Método,* La Plata 1938, pp. 145-64.
Platz H., *Nietzsche, der « Wiedererstandene Pascal »,* « Neuphilologische Monatschrift », 1939, pp. 149-61.
Finch D., *Eighteenth-Century Philosophic Criticism of Pascal,* Philadelphia 1940.
Ehrard J., *Pascal au siècle des Lumières,* in AA.VV., *Pascal présent,* cit., pp. 231-55.
Cuerno de Uprimny J. Y., *Pascal y el existencialismo cristiano,* « Revista de los Indias », 1940, pp. 279-88.
Gillies A., *Herder and Pascal,* « Modern Language Review », 1942, pp. 56-63.
Waterman M., *Voltaire, Pascal and Human Destiny,* New York 1942.
Denzil Patrick G. M., *Pascal and Kierkegaard: A Study in the Strategy of Evangelism,* 2 voll., London 1947.
Lloyd Thomas J. M., *Pascal and Kierkegaard,* « The Hibbert Journal », 1948, pp. 36-40.
Radier A. M., *Un défenseur de Pascal au XVIII^e^ siècle, David Renaud Boullier,* Paris 1948.
Jost F., *Alexandre Vinet interprète de Pascal,* Lausanne 1950.
Perdomo García J., *Los incomprensibles del pensamiento en Pascal y los antinomias kantianas,* « Revista de filosofia », 1950, pp. 605-42.
Lopez Morillas J., *Unamuno and Pascal,* « Publications of the Modern Language Association of America », 1950, pp. 998-1010.
Fernandez D. R., *Un trop étonnant disciple* [Stendhal], « La Table Ronde », 1951, pp. 169-76.
Guitton J., *Pascal et Leibniz. Etude sur deux types de penseurs,* Paris 1951.
Alessio P. F., *Voltaire e Pascal,* « Giornale di metafisica », 1952, pp. 106-19 e 234-48.
Peyre H., *Friends and Foes of Pascal in France to-day,* « Yale French Studies », 1953, pp. 8-18.
Mignone C., *Rensi, Leopardi e Pascal,* Milano 1954.
Simonetti M., *Possibili influenze di Hobbes sul pensiero pascaliano,* « Humanitas », 1954, pp. 327-38.
Kruse M., *Das Pascal-Bild in der französischen Literatur,* Hamburg 1955.

Verger A., *Hume lecteur de Pascal*, in *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 1955, pp. 27-32.
Müller C., *Vom Gewissen bei Pascal und Kierkegaard*, « Evangelische Theologie », 1955, n. 3, pp. 115-28.
Philipp F. H., *Tolstoj und Pascal*, « Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte », 1958, pp. 23-44.
Francis R., *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942*, Paris 1959.
Triomphe R., *Pascal et Joseph de Maistre*, « Revue des sciences religieuses », 1961, pp. 257-8.
Forest A., *Pascal et Heidegger*, « Giornale di metafisica », 1962, pp. 590-610.
Pignagnoli S., *Pascal et Kierkegaard*, « Convivium », 1962, pp. 542-54.
Lascaris Comneno C., *Pascal existencialista*, « Revista de filosofia de la Universidad San José de Costa Rica », 1962, pp. 38-95.
Deotis Roberts J., *Faith and Reason. A Comparative Study of Pascal, Bergson and James*, Boston 1962.
Sciacca M. F., *Leopardi y Pascal*, « Revista de filosofia », 1962, pp. 179-90.
Font P. L., *Pascal précurseur de Kant*, « Revista de filosofia », 1962, pp. 211-21.
Nédoncelle M., *Textes inédits de Blondel sur Pascal. Etude documentaire*, « Revue des sciences religieuses », 1963, pp. 150-63.
Borne E., *De Pascal à Teilhard de Chardin*, Clermont-Ferrand 1963.
Lönning P., *The Dilemma of Contemporary Theology Prefigured in Luther, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche*, New York 1964.
Duclaux A. M. F., *French Ideal: Pascal, Fénelon, and Other Essays*, Freeport (N. Y.) 1967.
Brooks R. A., *Condorcet et Pascal*, « Studies on Voltaire », vol. LV, 1967, pp. 297-307.
Pontet M., *Pascal et Teilhard, témoins de Jésus-Christ*, Bruges-Paris 1968.
Givone S., *Il problema della fede in Pascal e in James*, « Filosofia », Torino 1969, pp. 269-88.
Klein Z., *La notion de la dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Paris 1968.
Sina M., *L'« anti-Pascal » di Voltaire*, Milano 1970.
De Lubac P., *Maurras face à Pascal*, Privas 1970.
Scaramucci I., *Dimensione pascaliana da Leopardi a Montale*, Milano 1971.
Bausola A., *Chestov e Pascal*, in *Scritti in onore di C. Giacon*, Padova 1972, pp. 409-25.
Le Guern M. e M., *Les pensées de Pascal. De l'anthropologie à la théologie*, Paris 1972.

## Blaise Pascal



## Bibliografia